
RAGIP PAŞA
2245

نمره
۲۲۹

اشبو جلال الدّیانی ف
علی الجلال الدّوانی معارف
نظارت جلیله سنك یوم و رخصتنامه
سیله حقوق امتیازی رخی مؤلفی طا و ورثه
عائد اولمق شرطیله وفات ایدن سعد افندینك
مطبعه سنده طبع و نشر اولنمشدر هر کیم طبعنه
متجاسر اولور ایسه قانوناً مسئولدر

T.C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2245

۲۲٦

R.Y
2595



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من رفقنا بتوفيقاته فى شاكلة كشف سحب الجلال حتى يظهر من عرايس
الحقايق المقنعة جمال ووقانا عن الزيغ والضلال صل على من اتانا بانواع
الكمال وعلمنا اياها بادلتها الواضحة مستويا على عرش الرسالة بالاستقلال
حتى اعتقدت لها قلوبنا ونطقت بها السنتنا بلا استكلال وعلى آله واصحابه
الذين شيدوا امنار العقايد الاسلامية بلا زلزال واحسن احوالنا الى ان
نلقاك بلا ابلبال البال واستجب عنا يا مجيب فاننا من اهل الابتهال القائلين
فى الغدو والآصال اللهم يا محول الحول والاحوال حول حالنا الى احسن
الحال فقال العبد الداعى والى الخير ساعى المدعو بسابق ادرنه مفتيسى
الحاج محمد فوزى جمله الجميل بجمال حسن الحال بحرمة من به عزى انى قد
تدرست بكتاب الجلال الدوانى ودرسته مرتين بالعون المثانى فوجدته
كتابا جليلا عاليا ولقيت كلا من حواشيه بفرائد الفوائد ماليا ولكن وجدت
ذهن بعض الطلبة عن الانتفاع به خاليا من اجل صعوبة العبارة ولم توضحها
الحواشى على اسلوب الشرح بالصراحة بل اكتفت بقولها قوله على ديدن الحاشية
ان هى الا اشارة والحال يلزم رعاية احوال رجال كل زمان كما هو مقتضى
حكمة الملك الديان حيث انزل اوضح الكتب الالهية فى آخر الازمان مسميا له
بالقرآن والفرقان فاردت ان اكتب عليه شرحا على الشرح كتابا ليرفع
عن وجه كل من معانيه نقابا وذلك لا يحصل الا ببيان لغاته وارجاع
ضمائره وتعيين معطوفاته وبتفسير الفاظه على الاصول لينتفع به

من عقله فى الدرجة الثالثة من درجات العقول كما سبقت منى تلك الوتيرة
فى خلاصة الميزان وسيف الغلاب من المنطق وان كان ذلك كالاشتغال
بالعبث عند الكمل الفحول فحصل لى الوصول الى تمنيق هذا الكتاب وتنسيق
هذا الخطاب بمجرد توفيق العلام الفياض الوهاب . فسميته باسم هو
﴿ الجمال الديانى ﴾ على الجلال الدوانى والحمد لله والشكر له على ذلك
فانه بالنسبة الى عدم بضاعتى واستطاعتى هنالك سلوك الى اصعب
المسالك فاكرر قولى الحمد لك يا من انزل اشرف الكتب باشرف الملائك
على من بدى من اشرف الممالك ثم اقول قال الشارح رحمه الله بعد قوله
بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا مناديا للرب الذى هو ولى التوفيق والهداية
فى البداية والنهاية وانما نادى باداة النداء المستعملة فى النداء للبعيد والحال
ان حضرة المنادى جل شانه اقرب اليه من حبل الوريد اعترافا بان مرتبته
مرتبة العبودية ومرتبة المنادى جل جلاله مرتبة الربوبية فالابعدية بينهما
مستغنية عن البيان هذا على قول من لم يقل باشتراك الياء بين القريب والبعيد
والتعبير بمن لمجرد التعظيم كما تقرر ذلك فى علم المعانى وجملة وفقنا صلة لمن
فالمعنى يا الهنا الذى وفقنا والتوفيق فى اللغة بمعنى تصادف حصول شئ
بابتداء حدوث شئ آخر وظهوره كقولك اتيتك لتوفيق الهلال اى
لحين ظهوره ابتداء وفى اصطلاح الشريعة جعل الاسباب موافقة
للمسبب وقد يعبر عنه بجعل المراد موافقا للارادة والمسبب او المراد
هنا هو تحقيق العقائد فلذا قال لتحقيق العقائد الاسلامية والمعنى
يا من جعلنا موفقين للوصول الى حقيقة الاسلامية اى الى حقيقة ما هو
واجب اعتقاده لمن تدين بدين الاسلام والى اخذها وقبولها بحيث لا يقع
عليها غبار الشكوك والظنون ولا يناسب ما قيل ان هذه الحقيقة هى
ما يقابل الباطل يعنى الحق لان قوله الاسلامية يابى عنه من حيث ان العقايد
الاسلامية لا تكون الا ما هو الحق ولا يقال ان ابتداء هذا الكتاب
خال عن الحمدلة فيكون اجذم لانا نقول لا نسلم انه خال عن الحمدلة لان
حقيقتها ليست عبارة عن خصوص لفظ الحمد وما يشتق منه بل
حقيقتها ان يذكر سبحانه وتعالى بصفاته الكمالية كما صرح به العلامة

الجرجانى فى حاشية شرح المطالع فلما نادى ربه تعالى واصفاله بانه
وفقه للوصول الى حقيقة الاعتقادات الشريفة كان حامدا له تعالى وشاكرا
لانعمه ثم قال الشارح وعصمنا اى ويامن حفظنا ووقانا عن التقليد اى
عن ان نكون مقلدا بكون ايمانه واعتقاده على وجه التقليد دون التحقيق
قيل على هذا ان المجتهد بالمذهب فى المعتقدات الشريفة اثنان ابو منصور
الماتريدى الذى يكون الحنفيون فى العمل على مذهبه فى الاعتقاد وابو الحسن
الاشعرى الذى يكون الشافعيون فى العمل على مذهبه فى الاعتقاد وحضرة
الدوانى مقلد له اى للاشعرى فكيف يصح منه دعوى العصمة عن التقليد
واجيب عنه بان المجتهد قسمان قسم مجتهد بالمذهب وهو كالائمة الاربعة
فى العمليات وقسم مجتهد فى المذهب وهو كالنووى والرافعى فيها اى فى تلك
العمليات والمجتهد بالمذهب فى الاعتقاديات هو كالامام الماتريدى والاشعرى
وفيها اى المجتهد فى المذهب فى الاعتقاديات هو كالشارح رحمه الله مثلا فهو
مقلد بالنسبة الى الاشعرى ومجتهد بالنسبة الى غيره من اهل التقليد
ومعناه اى معنا هذا التقليد على ما صرح به الفاضل الكلنبوى هو الاعتقاد
الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل وهو بهذا الاعتبار مقابل
للاستدلال والايمان على هذا الطريقة وان لم يكن مردودا شرعا عند
البعض لكن تخليص القلب عنه وايصاله الى درجة الاستدلال هو من
الطاف المولى الكريم وذلك الفوز العظيم وقد يعبرون عن الاعتقاد
الغير المستند الى دليل سواء كان على طريق الجزم او على طريق الظن با
التقليد فهو بهذا الاعتبار مقابل للاجتهاد فح يكون ضمير المتكلم مع الغير
فى المعطوف والمعطوف عليه عبارة عن اهل الاستدلال فافهم الجار فى
قوله فى الاصول والفروع الكلامية متعلق بالتقليد اى حفظنا عن
ان نكون مقلدين فى المسائل التى هى اصول علم الكلام كمباحث الذات و
الصفات وفى المسائل التى هى فروع علم الكلام كمباحث الائمة فاندفع به
اعتراض من قال ان علم الكلام يطلقون عليه علم الاصول وهو مقابل
لعلم الفروع فكيف يصح قوله والفروع الكلامية وقد يبين ههنا
احتمالان آخران بان يقال ان المراد بالاصول والفروع هو المسائل التى

يتوقف بعضها على البعض الآخر ككلام البارى تعالى وارساله المرسلين
المتوقفين على اثبات وجوده الواجب وبان يقال ان المراد بالاصول الكلامية
هى المسائل التى يحكم بكفر من انكرها وبالفروع الكلامية هى التى لا يقال فى حق
جاحدها انه كافر كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية ولما نادى ربه ووصفه بانه
احسن اليه بالتوفيق والعصمة عن التقليد واحتج على طريق حسن الظن
انه تعالى اقبل اليه قال صل على سيدنا محمد فهو جواب للنداء اى عظمه فى الدنيا
باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الآخرة بان تشفعه فى امته
وتجلسه على وسيلتك المؤيد على صيغة المفعول صفة لمحمد والتأييد بمعنى التقوية
كما فى قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس بقواطع الحجة الباء متعلق بالمؤيد
والقواطع جمع القاطعة وهو اى قواطع الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف
وهو فى مقام بقواطع الحجج لكن عدل عنه ليحسن المعطوف اعنى البرهان لانه
اذا جمع وقيل البراهين لا يكون موافقا فى السجع لقوله السنان والجنان
والمراد بها اى الحجة هو حضرة القرآن العظيم وسائر المعجزات الباهرات
التى تقطع السنة الاعتراض وتسكتها لوضوحها وظهورها على وجه لا يمكن
انكارها والبرهان جاز عطفه على الحجة بسبب التغاير اللفظى بينهما لانه
لا تغاير بين الحجة والدليل والبرهان من جهة المعنى ويمكن ان يقال انه
عطف تفسير للحجة قوله المشيد صفة بعد الصفة لمحمد واصل المعنى
اللغوى فيه ان يجعل البناء مرفوعا عاليا وتجئ بمعنى انه معمول ومقوى
بالمشية فكل منهما مناسب هنا ولكن الاول انسب على طريق الاستعارة
بمعنى مرفوع الشان بغلبته على الاعداء بلوامع السيف والسنان الباء
متعلق بالمشيد والاضافة كاضافة القواطع الى الحجة اى مرفوع شانه
بالسيوف والاسنة اى الرماح اللامعات المضروبة من طرفه ومن طرف
جنده الذين هم اهل النجاح على اعناق اهل الكفر والجناح وعلى آله اى وصل
بالتبعية له على آله اولى الشان وعلى اصحابه الاعيان وهو فى الاصل
جمع العين لانه يجمع على الاعين والعيون والاعيان ومن معانيه الخير
والافضل والاشرف فالاعيان بمعنى الخيار والافاضل والاشراف
المبشرين صفة للآل والاصحاب بالتحول متعلق بالمبشرين والخلود

معطوف على الدخول وبمعنى الدوام اى المبشرين بان يدخلوا على طريق الدوام
والقرار في غرف الجنان فان قلت ان المشهور ان من بشر بالجنة هم العشرة
المبشرة فكيف يصح قوله الميشرين صفة لكافة الآل والاصحاب قلت ان تبشير
العشرة الكرام لاينافي تبشير ما عداهم من الاصحاب رضى الله عنهم لان ذلك
التبشير انما وقع للعشرة الكرام لمجرد اظهار شرفهم لا لتخصيص البشرى لهم لان كل
من رأى النبي عليه السلام وآمن به ومات مؤمنا مبشر بالجنة اعلم ان المبشرين
على ثلثة اصناف الصنف الاول هم المؤمنون كافة عامة لقوله تعالى ان الذين
قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا و
ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون ولغير ذلك من الآيات والاحاديث والثاني
هم الاصحاب الكرام لقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
تريهم ركعا الاية ولغير ذلك من الايات والاحاديث والثالث هم العشرة
المبشرة لقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية
ثم ان في اعادة لفظ على في قوله وعلى آله رد على الشيعة فانهم لايجوزون الفصل
بينه وبين آله بكلمة على ذكره الشارح في الحاشية على الشرح الجديد للتجريد وقال
فيها ينقلون في ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل
شفاعتي وبعد اى بعد ذكر ما يدل على الحمدلة والصلولة اصالة وتبعا
فيقول العبد الفقير اى المحتاج الى عفو ربه الغنى فيه اشارة الى قوله تعالى
والله غنى وانتم الفقراء محمد بن اسعد عطف بيان لقوله العبد الفقير
الصديقى الدوانى صفتان لمحمد بن اسعد اى المنسوب الى حضرت ابى بكر الصديق
والى البلد المسمى بالدوان مولدا قال في القاموس الدوان على وزن شداد اسم
موضع في اقليم الفارس ملكه الله معترضة بين القول والمقول لاجل الدعاء
اى اعطاه الله تعالى على طريق التمليك نواصى الامانى مفعول ثان لملك والهاء
ضمير ملكه والنواصى جمع ناصية وهى في الاصل بمعنى فوق الجبهة الذى هو
منبت الشعر وقد يستعمل مجازا في الشعر النابت في ذلك المحل بعلاقة الحالية
والمحلية والامانى جمع الامنية بضم الهمزة بمعنى المطلوب واللام للاستغراق
اى اعطاه الله على وجه التمليك كافة مطالبه ومقاصده الدنيوية والاخروية
قوله ان العقايد هو مقول ليقول وهو اى لفظ العقايد جمع العقيدة اى

اى المسائل المعتقدة العضدية اى المنسوب الى قاضى عضد وهو مصنف
كتاب المواقف الذى شرحه العلامة الجرجانى من حيث انه الفها اى تلك المسائل
وجعلها رسالة مخصوصة ونحن الآن بصدد شرحها رب تمم بالخير
لم تدع خبر ان مصوغ من ودع يدع مثل وضع يضع بمعنى ترك يترك ولكن
هجر ماضيه عن الاستعمال بلفظه الا اذا كان من باب التفعيل كقوله تعالى
ما ودعك ربك بل يقال في ثلاثية ترك اى لم تترك قاعدة مفعول لم تدع من
اصول الجار مع المجرور صفة لقاعدة اى قاعدة كائنة من اصول العقايد
الدينية غير ما أتى عليها الاوانت تلك العقايد العضدية اعلم ان اسناد
الاتيان في هذه الفقرة واسناد التصريح والايمان في الفقرة الاتية الى العقايد
العضدية مجازى لان ذلك مسند حقيقة الى مؤلفها وهو قاضى عضد و
الاتيان كناية عن التفتيش والمطالعة والتحقيق والتدقيق فالمعنى ان المؤلف رسالة
العقايد العضدية يعنى قاضى عضد فتش كتب العقايد ودققها بالمطالعة العميقة
اى من اصول كتب العقايد
فيها ولم تترك معطوف على لم تدع من امهاتها ومهماتها لا يخفى ما كان
بين الامهات والمهمات من صنعة الجناس اللفظى وكذا لم تترك من فروعها
الا وقد صرحت بها اى ذكرها على وجه التصريح او اومأت اى اشارة
اليها ولكن بسبب اهمية تلك المسائل وبسبب ان كان تصريحاتها مجملة و
اشاراتها مهملة تحتاج الى شرح يخرج لب المعانى عن قشور الالفاظ و
الحال انى لم اطلع على شرح واحد لها اى لتلك العقايد يكشف اى يبين ذلك
على طريق الوضوح مقاصدها اى مقاصد تلك العقايد حتى لا يتحير
في وادى فهم المراد كل طالب ويبسط فوائدها اى ويفصل تفصيلا ليستفيد
منه كل راغب والحاصل ما رأيت له شرحا مقبولا واما الذى رأيته فهو
لا يكشف مقاصد ولا يبسط فوائدها بل لم ار لها ما اى شرحا يعد
ذلك من عداد الشروح المقبولة الكافية الوافية اذ اى لان كل ما
اى كل شرح وصل الى اى دخل في يدى ونظرت اليه لدى من ذلك
الشروح مقدوح اى مطعون مجروح فيه استعارة مكنية بتشبيه
الشروح الغير المقبولة بذوى الارواح المتأثرة بالجروح والقروح فحدانى
من حدا يحدو اى ساقنى على طريق الترغيب والتشويق كما في قوله واطرب العيس

حادى العيس بالنغم اى حثنى ورغبنى حتى جعلنى راغبا ومشتاقا الى ان
اشرحها اى العقائد العضدية شرحا وافيا اى الوافى فى الاصل بمعنى
شئ تام وكثير ويقال مال وذرهم وكيل وفى وواف اى كثير تام كذا فى القاموس
يعنى شرحا غير ناقص نحل المعاقد المعاقد جمع المعقودة بمعنى المسائل المغلقة
فلا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه المسائل المغلقة فى الذهن بحبل
معقود اى فيه عقدة كافيا صفة ثان لشرحا فى تحقيق المقاصد اى فى اثبات
المطالب واظهار النتايج و فى تبيين المغالق جمع المغلوقة وهذا كحل المعاقد
و فى التفصى اى التخلص عن المضايق جمع المضيقة اى المسائل المتضايقة
ولم استرسل الاسترسال فى الاصل بمعنى الانبساط والاستيناس وبمعنى
تدلى الشعر من الراس الى الاسفل فناسب ههنا معنى اتبع ولم امل الى اضاعف
الاقوال مع شعب القيل والقال الشعب بضم الشين وفتح العين جمع الشعبة
بمعنى اغصان الشجر وبفتح الشين وسكون العين بمعنى التفريق وبمعنى الافساد
والحاصل ان الاقوال فى المسائل الاعتقادية كثيرة ولكنى لم اعتبر كل قول منها
كما اعتبره اكثر الرجال القريبين من الجهال على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين
اى العاجزين عن انتهاج الانتهاج ان يجد احد الطريق الواضح فيسلك فيه
اى عن اهتداء طرق الاستدلال فهم المقلدون لان من عجز عن الاستدلال
يكون مقلد القول فلان وفلان فلا يخلو عن التكدر بل اتبعت هذا يقوى
طرف ان يكون معنى لم استرسل لم اتبع فافهم الحق الصريح فاخذته وبينته
فى الكتاب وان خالف ذلك الصريح المشهور اى وان كان مخالفا للمشهور
من المقال واخذت بمعنى قبلت واعتقدت بمقتضى الدليل الصحيح الصالح
للاستدلال وان لم يساعده اى ما اخذته بمقتضى الدليل مقالات الجمهور
فاعل لم يساعد ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم ان المصنف رحمه الله
اراد ان يذكر فى اول رسالته حديثا ليترتب عليه فائدتان التبرك به والترغيب
لمن طالع فى تلك الرسالة الى اخذها وحفظها والعمل بموجبها لكونها جامعة لعقائد
الفرقة الناجية فقال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اى قال النبى
الاعظم وهو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما سينص عليه ثم قال الشارح
وهو هذا الضمير راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن المعهود فلا يكون

تعريفا للجزئى الحقيقى ولا منافيا لما سيأتى فى تعيين المراد به من الشارح كما سبق
ذلك منى آنفا فالمعنى وهو اى جنس النبى انسان لا ملك ولا جنى لا يقال ان
الانسان يعم للرجال والنساء لانا نقول نعم اذا اطلق لفظ الانسان خارجا عن
تعريف النبى يشمل النساء ايضا ولكن لا يشملها فى مقام التعريف لان عدم الشمول
منصوص فى القرآن ومتفق عليه عند جميع اهل العلوم والعرفان لقوله تعالى
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى
اليهم واما من مال الى تجويز ذلك فدليله اعنى قوله عليه السلام كمل من الرجال
كثير هكذا فى النسخة ولكن يحتمل ان يكون ولم يكمل من النساء الا مريم وآسية
امرأت فرعون لا يثبت مدعاه لان المراد من الكمال المذكور ليس بمعنى النبوة
بل بمعنى العبادت الكثيرة والطاعات الوفيرة مع الصبر على المشقة والثبات على
العفة والاستقامة ومن المعلوم ان النبوة ليست بمكتسبة بالعبادة والطاعة
بل هى وهبية من عبد رب البرية والله يعلم حيث يجعل رسالته بعثه الله تعالى
اى بعث الله تعالى ذلك الانسان الى الخلق اى الى ذوى العقول من مخلوقاته
انسانا كان ذلك او جنا لتبليغ ما اوحاه اليه التبليغ مصدر مضاف الى مفعوله
والفاعل متروك اى ليبلغ ذلك الانسان المبعوث ما اوحاه الله تعالى اليه اى
الى ذلك الانسان من الاحكام الالهية لا يقال ان ذكر الاحكام فى تفسير التعريف
ليس فى محله لانه يخرج به ضروب الامثال والقصص المذكورة فى الكتاب لانا نقول
لا نسلم خروجها لان ضروب الامثال والقصص المذكورة فى كتاب الله تعالى
ليست خالية عن افادة الاحكام الالهية وانتاجها كما لا يخفى فتكون من متممات
الاحكام ثم ان جمهور اهل السنة اتفقوا على ان النبى اعم مطلقا من الرسول
بمعنى ان النبى اعم من ان يكون رسولا او لم يكن رسولا بل كان نبيا فقط فيكون
كل رسول نبيا ولا يكون كل نبى رسولا فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق
من نسب الاربعة فلا اعتبار لما يخالفه من القيل والقال من اهل الضلال
ولا يقال ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فكيف يصح قوله لتبليغ
ما اوحاه الله اليه لانه يصح نظرا الى الظاهر تفسير هذه اللام المتعلقة بالبعث الذى
هو فعل الله تعالى بان يقال لغرض تبليغ ما اوحاه الله اليه لانا نقول ان هذه اللام
لام الفائدة يعنى يقال لها لام الفائدة كاللام الواقعة فى قوله تعالى وما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون فتجرى فيها الاستعارة التبعية بان يشبه ترتب فائدة التبليغ على بعث الرسل بترتب الغرض على مطلق الفعل فيذكر اللام الموضوعة للغرض ويراد بها معنى الفائدة وعلى هذا التعريف اووعلى هذا القيد فى التعريف لايشمل اى التعريف من مفعول لايشمل اوحى على بناء المفعول والجار فى قوله اليه متعلق باوحى والضمير راجع الى من لكماله اى لكونه كاملا ولايقال لان يوحى اليه من قبل الله تعالى فى نفسه اى فى ذاته من غير ان يكون مبعوثا الى غيره من الخلق فكان الشارح قال هذا تعريف النبى ولكنه غير صحيح لانه غير جامع لافراد المعرف لعدم شموله الى نبى اوحى اليه لكونه كاملا فى حد ذاته ولايقال للنبوة فى علم الله تعالى مع انه لم يبلغ ما اوحى اليه الى الخلق كما قيل وروى ذلك فى حق زيد بن عمرو بن نفيل وهو اى زيد والد سعيد رضى الله عنه من العشرة المبشرة وهو كان ملاقيا للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الوحى بالاتفاق ولكن خولف فى ملاقاته له عليه السلام بعد الوحى لكن الاصح والاليق عدم الاجتماع بعد الوحى وانما اتى الشارح بذلك القول على صيغة التمريض لان نبوته اى نبوة زيد مختلف فيها فقال بعضهم انه لم يوح اليه مستدلا بما فى صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيف ثم تعبده به ودعوة الناس اليه وقال بعض آخر انه مبعوث الى الخلق ايضا فى زمانه فانه لا شك فى ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبيا عاملا بما اوحى اليه والافشرع ابراهيم عليه السلام قد انقطع ببعد العهد وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده ما نقل عنه فى بعض الكتب من انه كان يستند الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لايدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على دينه لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقول الشارح اللهم الا ان يتكلف بالنظر الى رواية انه اوحى اليه لكماله فى نفسه ولكن لم يبعث الى غيره اى يشمل التعريف عليه بان يقال فى التأويل ان لزيد بن عمرو بن نفيل نفسين ملهمة وامارة فنفسه الملهمة تلقت ذلك الوحى وبلغته الى نفسه الامارة فبهذا الاعتبار تغاير الموحى اليه للمبلغ اليه بفتح اللام المشددة وان لم يكن ذلك المبلغ اليه غير ذاته اى ذات زيد من سائر الخلق فى الخارج والرسول

والرسول اى لفظ الرسول فى اصطلاح الشريعة قد يستعمل مرادفا له اى للفظ النبى كما وقع ذلك فى قوله تعالى وكان رسولا نبيا فيقال نبينا عليه السلام كما يقال رسولنا عليه السلام وقد يختص اى لفظ الرسول بمن هو صاحب كتاب منزل من عند الله تعالى واعترض على هذا بان عدد الرسل عليهم السلام ثلثماة وثلثة عشر على ما اخبر به النبى عليه السلام فى حديثه الشريف وعدد الكتب المنزلة ماة واربعة فكيف ينطبق العددان واجيب عنه باحتمال تكرر نزول بعض الكتب كما تكرر نزول بعض السور القرانية مثل سورة الفاتحة على ما تقرر فى كتب التفاسير وقال بعضهم ان المراد بالكتاب ما امر الرسول بتبليغه سواء كان منزلا عليه رأسا او على من قبله من الرسل عليهم السلام مثل يوشع عليه السلام فانه بعث وامر بمتابعة موسى عليه السلام وتبليغ ما فى التوراية الى الخلق او قد يختص لفظ الرسول بمن هو صاحب شريعة جديدة ورد هذا بان اسماعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح القاضى فيكون اى الرسول اخص من النبى ويكون النبى اعم من الرسول كما سبق قال الامر الى ان كل من بعث وامر بالتبليغ الى الخلق فهو رسول وان كل من اوحى اليه ولم يؤمر بتبليغ ما اوحى اليه الى الخلق فهو نبى اعلم ان عدد الانبياء على ما ورد فى الحديث ماة واربعة وعشرون الفا واما عدد الرسل فسبق ذكره آنفا ثم اراد الشارح ان يبين المعنى اللغوى المأخوذ عنه المعنى الشرعى للنبى فقال واشتقاقه اى اشتقاق لفظ النبى كائن بمعنى الخبر فسمى النبى نبيا لانه انبأ له من قبل الله تعالى كما فى قوله تعالى نبأنى العليم الخبير فيكون فعيلا بمعنى المفعول او لانه كان ينبئ من قبل الله تعالى فعيلا بمعنى الفاعل لقوله تعالى نبئهم عن ضيف ابراهيم وقوله تعالى واتل عليهم نبأ ابنى آدم او اشتقاقه من النبأ بمعنى الارتفاع قال فى القاموس النبى على وزن الغنى ارض مرتفع فسمى النبى نبيا لانه رفيع الشان بما اكرمه الله تعالى من رياسة النبوة او هو منقول من النبئ بمعنى الطريق قال فى القاموس النبى بمعنى الطريق يقال اخذ نبيا سديدا اى طريقا فسمى به النبى لكون اتباعه وسيله موصلة الى الله تعالى واللام فى النبى السابق ذكره بقوله قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كائنة للعهد الخارجى من بين الاقسام الاربعة للام كما تقرر فى محله اذ المراد به اى بالنبى الفرد الكامل

على ما ينساق اليه الذهن اى ذهن المخاطب و السامع فى المقام الخطابى
هذا صادر فى مقام التعليل على وجه يندفع به الشبهة بانه كيف يكون اللام
للعهد الخارجى ولا بد من تقدم الذكر صريحا او كناية و المعهود هنا اعنى نبينا
عليه الصلوة و السلام لم يتقدم ذكره اصلا فاجيب بانه قد يستغنى عن التقدم
فى المقام الخطابى بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد
على ما ذكره فى شرح التلخيص وذلك من هذا القبيل لانه ليس اكمل من نبينا عليه الصلوة
والسلام لما اشرنا اليه وليس فى آخر الزمان نبى غيره ستفترق من جهة
الاعتقاد امتى بان يكون اعتقاد بعضهم مخالفا لبعض آخر ثم فسر الشارح
الامة بقوله اى امة الاجابة وانما سميوا بها لاجابتهم له عليه السلام فى كل
دعوة الى الايمان والطاعة فلذا قال وهم الذين آمنوا به اى بالنبى عليه السلام
مع ايمانهم بالله تعالى وهو اى كون المراد بالامة امة الاجابة الظاهر الواضح
المتبادر فان اكثر ما ورد فى الحديث اى فى جنس الحديث المذكور فيه لفظ الامة
كائنا على هذا الاسلوب يعنى على طريق الاضافة الى ياء المتكلم كما وقع ههنا وفى قوله
شفاعتى لاهل الكبائر من امتى اريد به اى بما ورد على هذا الاسلوب اهل القبلة
يعنى قيل عند سماع ما ورد ان مراده عليه السلام من هذه الامة اهل القبلة اى
القائلين ان قبلتنا الكعبة لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وان ترك
بعضهم الصلوة اليها نسيانا او عصيانا هذا وقال بعض شراح الحديث اى هذا
الحديث ولو قيل قال بعض شراح كتاب الحديث فى شرح الحديث المذكور فيه لفظ
امتى لكان له وجه ولو حمل لفظ الامة على امة الدعوة بمعنى ان نبينا صلى الله تعالى
عليه وسلم بعث لدعوة كافة الانس والجن الى دين الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام فمن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فكان من وجد فى زمان
وفى زمان شريعته عليه السلام من امة الدعوة فعلى هذا لو حمل الامة المذكورة
على امة الدعوة لكان له اى لذلك الحمل وجه مناسب و الحال او ولكن انت
يا صاحب الذهن المستقيم تعلم بعده اى بعد ذلك الحمل عن دائرة القبول
جدا فان فرق جمع فرقة الكفر وفى بعض النسخ الكفرة اكثر من هذا العدد
بكثير اى من هذا العدد المذكور فى الحديث وقوله عليه السلام ثلثا وسبعين
فرقة اعلم ان اصل اهل الاهواء والبدع ستة الخارجيه والرافضية

والقدرية والجبرية والجهمية والمرجئة فافترقت كل فرقة منها باثنى عشر فرقة
فصارت اثنين وسبعين كلهم فى النار الا ان يرحمهم الله تعالى بالتوحيد ثم انضمت
اليها الفرقة الناجية عن النار وهم اهل السنة والجماعة فكانت الفرق ثلثا وسبعين
فرقة اما مدار كلام الفرقة الخارجية فعلى لعن على والحسن والحسين رضى الله عنهم
وعلى تكفيرهم ايضا وقالوا نحن نتولى الصهرين يعنون ابا بكر وعمر رضى الله عنهما ونتبرأ
من الختنين الختن بفتحتين بمعنى زوج بنت الرجل فهم يعنون بهما عثمان وعليا رضى الله عنهما
وقالوا ايضا لا نرضى بالحكمين يعنون بهما ابا موسى الاشعرى وعمرو بن العاص رضى الله عنهما
واما مدار كلام الرافضية فعلى لعن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وتكفيرهما ويتبرؤن
منهما واما مدار كلام القدرية فعلى نفى القضاء والقدر عن الله تعالى فى افعال عبيده و
اما مدار كلام الجبرية فعلى نفى الاستطاعة والقدرة من العباد اصلا فى افعالهم واما
مدار كلام الجهمية فعلى خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث اسماء الله
تعالى واما مدار كلام المرجئة فعلى تعطيل الفرائض والاحكام جملة اهل الايمان حيث
قالوا ليس على اهل الايمان بعد ان آمنوا بالله تعالى فهؤلاء اصول اهل الاهواء عصمنا
الله تعالى بفضله وكرمه من اتباع اهوائهم والميل الى آرائهم وجعلنا ممن يلقاه بقلب سليم
ورزقنا بفضله جنات النعيم ثم اراد الشارح ان يبين معنى السين فى قوله عليه السلام
ستفترق فقال السين اما كائن للتأكيد اى مستعملة ههنا فى معنى التأكيد بمعنى ان
الافتراق المذكور كائن واقع البتة ثم قيل فما المناسبة بين السين الموضوع لافادة
معنى الزمان القريب من الازمنة المستقبلة وبين معنى التأكيد فاجاب بان قال
فان ما هو متحقق الوقوع اى فان كل شئ متحقق وقوعه لا محالة قريب كما قيل كل آت
قريب اى فى حكم القريب ولو بعد حين فيكون مستعملا فى المعنى المجازى لانه فى الاصل
ليس بموضوع لهذا المعنى ويكون قوله فان ما هو الخ بيانا للعلاقة التى بها استعمل السين
الموضوع للازم اعنى الاستقبال القريب فى الملزوم الذى هو التأكيد وتحقق الوقوع
فلزم كون السين مشتركا للفظ لن فى مجرد افادة التأكيد ومفترقا عنه فى افادة معنى
التأكيد فى الاثبات لان لفظ لن يفيده فى النفى وكون ما هو المتحقق لا محالة قريبا
كائن كما قيل فى تفسير قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى من ان اعطاء الله له
عبارة عن قبول شفاعته العامة فى المقام المحمود الاعلى فى يوم الحشر والجزاء و
اظهار شرافته العليا وادخال امته فى جنة المأوى وهو آخر الابعاد ولكنه متحقق

الوقوع لا محالة حيث وعده من لا يخلف الميعاد فيكون فى حكم القريب او السين ملابس بمعناه الحقيقى لا المجازى وهو اى معناه الحقيقى الاستقبال القريب كما سبق اشارة مفعول له لملابس اى لاجل الاشارة به الى ان الاختلاف بين الفرق الى ان يبلغ عددهم الى ثلث وسبعين متراخ خبر ان اى متأخر عن زمان حياته عليه السلام قال بعض المحشين ناقلا عن الآمدى ان المسلمين عند وفات النبى عليه السلام اقول انما قال ان المسلمين ولم يقل ان الصحابة ليكون شاملا للصحابة ولغيرهم من الذين ادركوا وقته وآمنوا به فى عصره ولكن لم يحضروا مجلسه ولم يروه كانوا اى المسلمون على عقيدة واحدة وطريقة متحدة الا من كان يبطن النفاق ويلقى النفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا فى الامور الاجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى من تلامذة واصل بن عطا وغيلان الدمشقى ويونس الاسفرانى وخالفوا فى القدر واسنادجميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين ثم قال الشارح وما يتوهم اى وما توهم بعض المتوهمين من انه اى افتراق الامة الى ثلث وسبعين ان حمل على افتراق اصول المذاهب فهى اى اصول المذاهب اقل من هذا العدد يعنى من ثلث وسبعين حيث قيل انهم ستة كما ذكرناه سابقا وقيل انهم اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة كما ذكر فى الملل والنحل وقيل انهم سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة واهل السنة كما فى التمهيد وقيل انهم ثمانية هؤلاء والمرجئة والنجارية غير اهل السنة كما فى المواقف وان لم يحمل على اصول المذاهب بل حمل على ما يشمل الفروع اى الفروع اكثر منه اى من العدد المذكور وهو ثلث وسبعون توهم خبر المبتدأ الذى هو قوله وما يتوهم قوله لا مستند له اى لا دليل له صفة توهم لجواز كون الاصول هذا فى مقام ان يقال لا نسلم ان يكون المذكور مناقضا للحكم لم لا يجوز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدبها ملابسا بهذا العدد قال بعض المحققين فى توضيح هذا البحث انما قيد المخالفة بهذا القيد اشعارا بمحض المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة فى الكتب المؤلفة فى تعديد ارباب المقالات اظهارا بان المراد بالعدد المذكور فى الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف فى الاصول

والعقايد ولو فى بعضها فان العقايد الحقة المختصة با حملها الموجبة لنجاة اربابها التى كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه عليها تتقوم باصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقايد الحقة المنجية وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هى المخالفة المعتد بها فى الاصول واما الاختلاف فى جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسمية صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسمية الصفات التى يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه حنفية ما وراء النهر من اتباع ابى المنصور الماتريدى او منعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهى مخالفة غير معتد بها فى الاصول ثم اعلم اننى تسببت ان اذكر ههنا مقالة يعلم بها من هو الامام والرئيس فى الاعلان اعتقاد اهل السنة والجماعة وان سبق منى اجمال فيه عند تحرير شرح قوله وعصمنا عن التقليد فى الاصول والفروع الكلامية فاقول ان الحسن البصرى رحمه الله كان من كبار التابعين ولجتمع مع على بن ابى طالب وانس بن مالك رضى الله عنهما وكان اسم ابيه يسار او ولى زيد بن ثابت الانصارى رضى الله عنه واسم والدته خيرة جارية ام سلمة رضى الله عنها عن الازواج الطاهرات رضوان الله تعالى عليهن واجتمع هو اى الحسن البصرى رحمه الله تعالى مع ابى بكر بن سيرين رحمه الله الذى كان ابوه مولى انس بن مالك رضى الله عنه ووالدته صفية جارية ابى بكر الصديق رضى الله عنه فكانا اى الحسن وابن سيرين يعلمان الناس عقايد اهل السنة والجماعة وبطلان عقايد اهل الباطل ثم ارتحلا الى دار الجنان فى سنة واحدة وهى سنة مائة وعشر بعد الهجرة النبوية ثم اشتهر مذهب الاعتزال وامتد مقدار مائتين سنة ثم اظهر الملك الهادى امامين هماميين مجتهدين احدهما حنفى المذهب والآخر شافعى المذهب الاول (هو الامام) ابو منصور محمد بن محمود الماتريدى رحمه الله تعالى ظهر فى سمرقند من بلاد ماوراء النهر وكان امام الهدى ومقتداء اهل التقى حتى احيى اعتقاد اهل السنة

والجماعة ببذل السعي الجميل في طريق الاجتهاد وتأليف الكتب العديدة لاجلال
الحق وابطال الباطل ثم ارتحل الى دار الخلد ببلدة سمرقند سنة ثلثمأة رحمه الله
تعالى رحمة واسعة والثاني هو رئيس جماعة المسلمين وامام المتكلمين وناصر سنن
سيد المرسلين ابو الحسن علي بن اسماعيل بن عبد الله موسى بن هلال بن عامر بن
ابي موسى عبد الله بن قيس الاشعري فجده ابو موسى الاشعري رضي الله عنه
والاشعر اسم قبيلة في اليمن وتولد هو في البصرة سنة مأتين وستين فلما بلغ
الى سن التميز شرع في تحصيل العلوم وحضر في مجلس تدريس ابي علي الجبائي رئيس
المعتزلة في عصره حتى صار معتزليا ثم راى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الرؤيا
ثلث مرات فقال له النبي عليه السلام في كل مرة يا ابا الحسن انصر المذهب المروي
عني فقال ابو الحسن في المرة الثالثة في مقام الاعتذار يا رسول الله اني خدمت
المذهب الذي كنت فيه ثلثين سنة وضبطت دلائله وحفظت مسائله فكيف
افهم الدليل على رده وبطلانه فقال له النبي عليه السلام يوفقك ربك الهادي
ويعينك عليه فقم واظهر الحق وابطل الباطل فلما استيقظ من منامه قام و
قلبه مملو بنور الهداية والتوفيق فقال عدم التتبع والاستقصاء للحق ضلال
فتثبت بالنصوص القاطعة والاحاديث الشريفة حتى الهمه الله تعالى
وفتح له ابواب الحق وطرق الصواب فاورد البراهين والدلائل في اثبات الحق بلا
اخذ ولا استماع من احد بحيث انه كان يسكت الخصم ويلزمه بلا تردد وفي
رواية انه اعتزل عن الخلق في ذلك الزمان خمسين يوما ودخل بيته ولم يخرج منه
حتى انه دوّن اعتقاد اهل السنة والجماعة وردّ المذاهب الباطلة بالسعي و
الاجتهاد من النصوص القاطعة والاحاديث الشريفة بالبراهين الواضحة ثم
خرج من بيته فتوجه الى المسجد وجمع الناس فيه وصعد على المنبر فقال يا معاشر
المسلمين اني غبت عنكم مدة ومسحت ادلة مذهب الاعتزال بمحك الامتحان بالفكر
الدقيق ونظر التحقيق فوجدت كلها مغشوشة فطلبت الهداية والارشاد من الله
تعالى فهداني ربي الى مذهب اهل السنة والجماعة ومعتقداتهم فجمعتها في هذه الرسالة
التي الفتها في مدة خلوتي وغيبوبتي عن الخلق فخلع جبته عن بدنه ورماها الى الخارج
وقال فكما خلعت هذه الجبة عن جسدي خلعت مذهب المعتزلة عن قلبي لانه سقيم
بل هو محض ضلال عن الصراط المستقيم وكان اكثر مشاهير علماء المعتزلة

حاضرين هنالك فبهتوا وسكتوا ولم يقدروا على كلام حتى رجع كثير من اصحاب
الاعتزال الى مذهب اهل السنة ثم جلس ابو الحسن مدة مديدة في جامع البصرة
وعلّم الناس عقايد اهل السنة والجماعة وارشدهم الى طريق الحق ثم ارتحل رحمه الله
الى الجنة في سنة ثلثمأة واربع وعشرين فاشتهر تلامذة هذين الامامين الهمامين
المحترمين اعني تلامذة الماتريدي والاشعري حتى الفوا كتبا عديدة في علم التوحيد
الذي هو علم الكلام اللهم ادخلهم الى دار السلام بلا سؤال ولا حساب ولا
آلام آمين ياذا الانعام بحرمة سيد الانام وقد يقال المفهوم من ظاهره انه اخبار
عن انه قد يقع القول بما سيذكر في الاستقبال والحال انه اخبار عما قيل في السابق
لان قائله الامام الفخر الرازي اذ قال هو لعلهم الفرق المفترقة في وقت من الاوقات
الآتية القريبة بلغوا اي سيبلغون البتة الى هذا العدد الذي هو عبارة عن ثلث
وسبعين وان وصلية زادوا عليه بان يكونوا ثمانين او مأة مثلا او نقصوا
عنه في اكثر الاوقات الآتية بان يكونوا خمسين او اربعين مثلا فلا احتمال له
لكونهم بالغين الى هذا العدد في السابق لعدم مساعدة قوله ستفترق له لان
السين ذاتا موضوعة للاستقبال وكذا الصيغة صيغة المضارع كما لا يخفى كلها
الضمير راجع الى الفرق الثلث والسبعين في النار اي في نار جهنم اذا قلنا ان هذه
القضية دائمة يكون المعنى الفرق المذكورة كلها دائمة ومخلدة في عذاب النار و
اذا قلنا انها هي المطلقة العامة يكون المعنى ان الفرق المذكورة كلها داخلة في النار و
انجت بعضها منها بعد ما عذبت فيها على قدر معاصيها الا ان الاولى هي الاولى با
بالتقابل لقوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي لان من كان على ضد ما كان
هو عليه واصحابه من الاعتقاد يكون مخلدا في النار فلذا قيد الشارح القضية
المذكورة بقوله من حيث الاعتقاد اي من حيث ان اعتقادها باطل لكونه مخالفا
لاعتقاده واعتقاد اصحابه عليه الصلوة والسلام فلا يرد ما قيل ان هذا التخصيص
بلا مخصص وغير موافق للحديث فتدبر انتهى قيل في بيان قوله كلها في النار هذا
بمعنى الاستحقاق لا الدخول فانه متحقق لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اقول هذا ليس في محله لان الكفر والايمان يتعلقان
في الاعتقاد فكل من اعتقاد ما اعتقده النبي عليه السلام واصحابه اعتقادا اصوليا
فهو مؤمن وكل من لم يعتقده فهو كافر واما العصيان من جهة العمل فحكمه غير الكفر في

فح لو قال ان هذا للاستحقاق فان دخوله فى النار بالفعل غير متحقق لاحتمال رجوعه عن الاعتقاد الباطل المهلك قبل موته لكان اولى من وجه ثم قال الشا فلا يرد يعنى ما دام انه قيدت القضية بقيد الحيثية المذكورة لا يرد ما قيل من انه ان اريد بقوله عليه السلام كلها فى النار الخلود نائب الفاعل لاريد اى كونها مخلدة فيها اى فى النار فهو اى الخلود خلاف الاجماع اى اجماع اهل السنة والجماعة فان المعتزلة قائلة بخلود اصحاب الكبيرة فيها فان علة لكونه خلاف الاجماع اى لان المؤمنين اى عصاتهم لا يخلدون فيها اى فى النار بل يعذبون على تقدير دخولهم فيها بسبب عدم مظهريتهم للعفو والشفاعة ثم يخرجون منها بعد ان عذبوا فيدخلون الجنة وان لم يرد الخلود بل اريد مجرد الدخول فيها سواء خلدوا فيها او عذبوا فاخرجوا منها فهو اى مجرد الدخول مشترك بين الفرق كلها اذ تعليليه ما من فرق اى ليس فرقة من الفرق الا وبعضهم عصاة فيدخلون فيها ليعذبوا على قدر عصيانهم فلا يناسب استثناء الفرق الناجية من غير الناجية لان بعضا منها اى الناجية مشترك معها اى مع مجموع غير الناجية فى الدخول فاجاب بعضهم عن هذا بتفريق سبب الدخول بان يقول لا نسلم الاشتراك لان سبب الدخول لمجموع غير الناجية هو الاعتقاد الباطل وسبب دخول بعض الناجية العمل العاطل فافترقا وقد اجاب بعضهم عن الشق الثانى بان يقول ان الدخول مخصص لغير الناجية لان الناجية مغفور لها بسبب اعتقادها الحق وان كانت عاصية بترك العمل الصالح او بارتكاب بعض الفعل الطالح فرده الشارح بقوله والقول مبتدأ اى وقوع القائل فى مقام الجواب عن الاعتراض بوقوع الاشتراك المذكور بان معصية الفرق الناجية مطلقا اى صغيرة كانت او كبيرة وادركت له الشفاعة اولا مغفورة بعيد خبر المبتدأ جدا لكونه للمشهور ضدا ثم اراد الشارح بيان جواب آخر فى مقام منع لزوم الاشتراك المذكور ولا يبعد ان يكون المراد من تخصيص دخول النار بالفرق الغير الناجية استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر الفرق الغير الماكثة فى النار ترغيبا مفعول له لقوله ان يكون المراد آه اى لاجل الترغيب فى تصحيح العقايد الغير الصحيحة بان يجعل صحيحه بتوفيقها لما كان النبى عليه السلام عليه واصحابه فهذا الجواب مبنى على اختيار الشق الثانى يعنى مجرد الدخول بان يقول وان كان مشتركا فيه لكن التفاوت باعتبار

الكثرة والقلة فينزل قلة مكثهم فيها منزلة عدم كونهم فيها فان قلت الاولى ان يقول مكثهم بدل الاستقلال لان الاستقلال لا يستلزم القلة فى الواقع كما هو المدعى قلت ان السين هذا للتاكيد فيفيد علية القلة والمبالغة فافهم الا فرقة واحدة من الفرق المذكورة فانها ليست فى النار بل هى ناجية منها قيل اى قال له عليه السلام رجل من المخاطبين ما سبب نجاتهم من النار ومن هم فتكون الواو عاطفة على المقدر وفسر الضمير بقوله اى الفرقة الناجية من النار قال صلى الله عليه وسلم فى جواب ذلك السائل الذين هم كائنون ثابتون على ما انا عليه وعلى ما اصحابى عليه من الاعتقاد رواه اى روى الحديث الشريف الذى ذكره المصنف آنفا الامام الترمذى من اصحاب الكتب الستة وهو ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى والترمذ اسم بلدة مشهورة واقعة عند نهر جيحون وانتقل هو رحمه الله الى دار البقاء سنة مائتين وتسع وسبعين وانما لم يكتف النبى عليه السلام بذكر نفسه فقط بل قال واصحابى مع انه مغن عنهم لكونه امام الهدى دلالة على ان كافة اصحاب الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كائنون على الاعتقاد الحق وثابتون عليه ويؤيده قوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم قال الشارح والاصحاب جمع صحب بفتح الصاد وسكون الحاء كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر فى مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشرى فى مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب على ما ادره الكلنبوى فى حاشيته او هو جمع صحب بكسر الحاء مخفف بالجر صفة صحب او بالرفع خبر مبتداء محذوف اى هو مخفف صحب بتشديد الحاء وهو بمعنى الصاحب وهو اى الصحب والصاحب مبتدأ وخبره قوله من راى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حال كونه مؤمنا به فخرج به عن التعريف من رآه ولم يؤمن به كابى جهل وابى لهب وغيرهما من الكفرة المعاصرة وخرج ايضا من ادرك وقته وآمن به ولكن لم يره سواء كان رؤيته مع ايمانه فى حال البلوغ او كان قبله اى قبل البلوغ لانه يحكم له بانه صحابى تبعا لوالديه الصحابى والصحابية او كان بعده اى بعد البلوغ فلو قال سواء كان بالغا او لا لكان اخصر وسواء طال صحبته

معه عليه السلام اولا يطول لمن رآه وآمن به ثم غاب عنه بان انتقل الى بلدة اخرى
اومات فان قلت فعلى قيد الرؤية لزم خروج ابن مكتوم رضى الله عنه عن التعريف
لانه كان اعمى قلت اجيب بوجهين الاول ان الرؤية هنا بمعنى الملاقات مطلقا و
الثانى ان ابن مكتوم رأى النبى عليه السلام بعين بصيرته رؤية كاملة ولما استدل
المصنف بهذا الحديث الشريف على ان كل من لم يكن على اعتقاد النبى واصحابه لم يكن
ناجيا وكل من كان عليه كان ناجيا اراد ان يحكم على مندرجات رسالته بان كلها
معتقدات اهل الحق الناجى فقال وهذه الواو اما ابتدائية او استينافية اشارة
الى مقاصد هذه الرسالة اى الى مسائلها المذكورة التى هى مقاصدها دون مباديها
فخرج به مثل ذكر الحديث ومثل قوله اجمع السلف الى قوله ان العالم حادث فافهم
قوله عقايد خبر المبتداء ومضاف الى قوله الآتى الفرقة اضافة لامية اى معتقداتها
فيكون من قبيل تسمية الدال باسم المدلول فلذا قال الشارح المراد بالعقايد
اى مراد المصنف من قوله عقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده المراد بالتعلق
انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد من غير تعلق اى من غير تعلق الغرض
بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره من مباحث الذات فيه اشارة الى
ان موضوع علم الكلام الذات والصفات كما هو مذهب المتكلمين وتسمى تلك
الاحكام جمع الحكم اى الحكم بانه تعالى حى عالم وقادر فجمعيته بتعدد توجه الحكم
على كل من المحكوم عليه بالوجود والثبوت بان يقال ان حيوة الله تعالى ثابتة وكذا
علمه ثابت وقدرته ثابتة الى غيرها من الاحكام الاعتقادية اصولا لانها اساس
الدين يبنى عليه العمل لان من لم يعتقد بحيات الله تعالى ووجوده وعلمه وقدرته
فلمن يعمل ويعبد وممن يخاف وتسمى ايضا عقائد بمعنى معتقدات وتسمى ايضا
اعتقادية اى المسائل المنسوبة الى الاعتقاد لتعلقه بها وتقابلها اى تقابل الاحكام
الاعتقادية المذكورة الاحكام فاعل تقابل المتعلقة صفة الاحكام بكيفية
العمل الباء متعلقة بالمتعلقة والتقابل ههنا ليس باعتبار شئ من الاقسام الاربعة
المشهورة للتقابل وهو ظاهر بل انما هو باعتبار ما ذكر من ان الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وقد دون لحفظها علم الكلام
والثانى ما يقصد به العمل وقد دون الفقه لها فافهم كوجوب الصلاة اى تلك
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كائنة كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى

تلك الاحكام المذكورة آنفا شرائع جمع شريعة بمعنى مشروعة شرعها الشارع
وتسمى ايضا فروعا عند اهل الكلام لكونها متفرعة على الاصل الذى هو الاعتقاد
وعند الفقهاء كذلك لكونها متفرعة على قواعد اصول الفقه ويؤيده قوله احكاما
ظاهرة لكونها فروعا عند المتكلمين لما ذكر من السبب لان الاحكام الظاهرة فى مقابلة
الاحكام الباطنة التى هى عبارة عن العقائد كما لا يخفى الفرقة هذا هو المضاف
اليه لقوله عقائد كما ذكرنا وقيده بقوله الناجية احترازا عن غيرها وهم
الاشاعرة الواو استينافية فكانه قيل الفرقة الناجية بسبب كونها على ما عليه
النبى واصحابه اى فرقة هى فاجاب الشارح بقوله وهم الاشاعرة فان قلت لم لم يقل
فى الجواب وهى الاشاعرة مع ان مرجع الضمير مؤنث قلت للاشارة الى ان الناجى
من النار كل من اتحد اعتقاده مع اعتقاد الاشعرى كالامام الماتريدى واصحابه
على ما صرح به فى خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من
المحدثين واهل السنة والجماعة فيكون معنى قوله اى التابعون اى المتحدون و
المتفقون فى الاصول اى فى الاصول الاعتقادية للشيخ اى للعالم العامل الكامل
المجتهد ابى الحسن الاشعرى فان قلت كيف يجوز الحكم باتفاق الماتريدى مع الشيخ
فى الاصول لان الماتريدية تخالفه فى بعض المسائل كالتكوين فانه صفة وجودية
عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون الايمان التصديق مع ان الاقرار او
التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الايمان وغيرهما مما يذكر فى محله
قلت انهما وامثالهما غير مخلة للاتحاد لعدم كونها مخالفة للاصول لانها انما هى
مخالفة فى الكيفيات وحتى ان بعضها عبارة عن النزاع اللفظى كما يعلم فى محله وهو
اى الاشعرى منسوب الى الاشعر الذى هو قبيلة فى اليمن وقد سبق منا تفصيله
فى الفوق فارجع اليه فان قلت هذا وارد على ما فهم من قوله وهم الاشاعرة من
الحصر فلذا قال كيف حكم وفى نسخة كيف يحكم بان الفرق الناجية هم الاشاعرة
والحال ان كل فرقة تزعم انها ناجية يمكن الجواب عنه بان يقال لا يلزم من زعمها بانها
ناجية ان تكون ناجية الا ترى ان الكفار يزعمون بذلك لقوله تعالى وكل حزب
بما لديهم فرحون ولم ينجو لقوله تعالى قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها انتهى
وقيل الاحسن ان يقال لم حكم لان السؤال انما هو عن السبب دون الكيفية و
اجاب الشارح بقوله قلت سياق الحديث المذكور مشعر بانهم اى بان الفرق الناجية

هم المعتقدون بما روى عن النبى عليه السلام واصحابه وذلك اى الكون معتقدا بما ذكر انما ينطبق الانطباق مطاوع من التطبيق يقال طبقه فانطبق على الاشاعرة ومن اتحد معهم فى العقائد كما سبق فانهم اى الاشاعرة ومن اتحد معهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام واصحابه برواية اهل الدراية فلا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الاحاديث الشريفة الصحيحة بالحبل المتين فى الذهن واثبات التمسك به له كما فى قوله واعتصموا بحبل الله الا ان الاستعارة فيه مصرحة قوله ولا يتجاوزون معطوف على قوله يتمسكون عطف المنفى على المثبت اى لا يتجاوزون الاشاعرة ومتحدوهم عن ظواهرها اى الاحاديث الصحيحة الا يتجاوزون عنها احيانا لضرورة دعت اليه وانهم لا يسترسلون مع عقولهم حاصله لا يتبعون عقولهم كالمعتزلة الصارفين للآيات والاحاديث التى استبعدها عقولهم القاصرة عن ظاهرها من غير ضرورة ومن اى وكمن يحذو حذوهم قال فى القاموس الحذو ان يفعل كفعل غيره يقال حذا حذو زيد اذا فعل فعله والحاصل من يسلك مسلكهم فى الضلال ولا يسترسلون مع النقل عن غيرهم كالشيعة وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص اما جليا او خفيا واعتقدوا ان الامامية لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده فانهم يقولون ان ائمتنا معصومون عن الخطاء فيتبعون لكل ما جاء منهم فلذلك وصفهم الشارح بقوله المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم اى الشيعة العصمة فيهم اى فى حق ائمتهم ولما ذكر الشارح ان بعضا من الفرق الضالة يسترسل مع العقل او النقل عن الغير فيغيب به فى اودية الضلال مع وضوح الحق الذى هو باتباع الحق كشمس بلا زوال اراد ان يذكر بعضا من اكابرهم توضيحا لذلك المقال فقال قال ابن المطهر الحلى وفى بعض النسخ الحليى نسبة الى محلة من محلات بغداد او الى قرية من قرى مصر وهو من الشيعة فى بعض تصانيفه الجار متعلق بقال والضمير راجع الى ابن المطهر قد باحثنا اى تكلمنا على طريق المباحثة فى متعلق باحثنا هذا الحديث يعنى قوله عليه السلام ستفترق امتى الخ مع الاستاد نصير الدين ابن محمد الطوسى الذ هو ايضا من الشيعة الامامية فى تعيين المراد يجوز ان يكون بدلا من قوله فى هذا الحديث من الفرقة الناجية من بين الفرق

لغير الناجية فاستقر الرأى اى رأيى ورأى الطوسى فهذا استرسال مع عقلهما على متعلق باستقرانه ينبغى البتة ان تكون تلك الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة مخالفة كثيرة حاصله ان الفرق الضالة الهالكة لابد ان تكون بينها مخالفة ما حتى تسمى فرقا ثم الفرقة الناجية لابد ان تكون مخالفة بالمخالفة الكاملة بجميع الفرق لانها لو لم تخالف واحدة منها لكانت مثلها فى الضلال فيلزم ان تكون الفرقة الناجية مخالفة لكل واحدة من الفرق الضالة مخالفة كثيرة وتوضيحه ان الفرق الضالة لما كانت مشتركة فى الضلال لا يلزم ان يكون كل واحدة منها مخالفة لكل واحدة مما عداها بالمخالفة الكاملة بخلاف الناجية فتأمل وما هى اى الفرق المخالفة لسائرها مخالفة كثيرة الا الشيعة الامامية اى الذين قالوا ان الامامية منحصرة بعلى رضى الله عنه ثم بابنه حسن ثم حسين ثم بابنه زين العابدين ثم بابنه محمد الباقر ثم بابنه جعفر الصادق ثم بابنه موسى الكاظم ثم بابنه على التقى ثم بالحسن العسكرى ثم ثم محمد المهدى فانهم دليل ادعائهم بكون الشيعة الامية هى الفرقة الناجية اى فان الفرق الناجية يخالفون غيرهم من جميع الفرقة مخالفة بينة اى ظاهرة توضيحه الشيعة الامامية هى الفرق الناجية لانها تخالف لما عداها من الفرق مخالفة كثيرة وكل فرقة تخالف لما عداها من الفرق مخالفة كثيرة فهى الفرق الناجية فالشيعة الامامية هى الفرق الناجية بخلاف غيرهم اى غير الشيعة الامامية من الفرق السائرة فانهم متقاربون بعضهم لبعض فى اكثر الاصول وان كانوا متباعدين فى بعضها لان للاكثر حكم الكل الى هنا حكاية ادعاء الشيعة وزعمهم بالنجاة فاراد ان يردهم ويثبتها اى النجاة للاشاعرة فقال قلت اكثر الشيعة توافق المعتزله يعنى لا نسلم ان الشيعة كائنة على الحق ومخالفة لجميع الفرق الضالة الهالكة بالمخالفة الكاملة لانها توافق الذين اعتزلوا عن اهل السنة والجماعة فضلوا عن سواء السبيل فى اكثر الاصول كنفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام واختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد فى افعاله ولا تخالفها اى ولا تخالف الشيعة المعتزلة الا تخالفها فى مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة يفيد ان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام وهى اى المسائل المتعلقة بالامامة او المسائل التى خالفوا المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها بالفروع

متعلق بمتاخر وهو قوله اشبه اى اشد مشابهة وعلى الخصوص مباحث الامامة
ليست من الاصول الاعتقادية عند الاشاعرة بل هى من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين لان نصب الامام واجب على الامة سمعا فان قلت فلم ذكروها فى الكتب
الكلامية التى هى الكتب الاعتقادية دون الكتب الفقهية التى هى الكتب الفروعية
قلت تأسيسا بمن قبلنا ردا على المخالف المعتقد بكون المسئلة من العقائد حيث انهم
قالوا ان نصب الامام يجب على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى
على زعمهم الباطل بل اليق بذلك اى بان يكونوا الفرق الناجية من الهلاك
هم الاشاعرة ومن اتفق معه فى الاصول كالماتريدية كما سبق فان اصولهم
الاعتقادية مخالفة لاكثر اصول المذاهب اى لاكثر اصول مذاهب الفرق الضالة
الهالكة اقول لا يظن ان مدار النجاة انما هو مجرد وقوع المخالفة فقط سواء كان
حقا او باطلا ويقال له المكابرة لان المراد من المخالفة الكاملة المذكورة انما هو التبرى
والتباعد عن الباطل الذى اعتقد به اهل الكفر والضلال لان من الضروريات
ان من اعتقد بالحق فقد خالف لضده لانه اى الحق لا يتعدد ولا يتوسط بينه
وبين نقيضه شئ آخر كما هو ظاهر عند كل ماهر واما القاصر فلا يفهم الباهر فافهم
ولا يوافقهم اى للاشاعرة فيها اى فى الاصول غيرهم فاعل لا يوافق اى غير
الاشاعرة كمسئلة الكسب اى اصول الاشاعرة التى لا يوافقهم فيها غيرهم
كائن كمسئلة الكسب لان الشيخ ابا الحسن الاشعرى قال ان افعال العباد كلها واقعة
بقدرة الله تعالى ومخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله قال امام الحرمين وابو الحسن البصرى والحكماء
الاسلامية ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله فى العبد فالله يوجد فى
العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور
قال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على الايجاب وجواز اى كجواز
رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم اخرج بهذا المجسمة فانهم يثبتون الرؤية ايضا الا انهم
يقولون بانه تعالى جسم وفى مكان وتنزهه اى مع تنزهه تعالى عن المكان لام للاستغراق
اى عن كل مكان والجهة اى وعن كل جهة بل جوزوا اى الاشاعرة رؤية مفعول
جوزوا ومضاف الى قوله كل موجود يعنى جوزوا ان يرى كل راء كل شئ موجود
من الاعراض بفتح الهمزة جمع العرض وهو ما لا يقوم بنفسه وغيرها كالجوهر المجرد

حتى وسعوا الرؤية الى ان جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وان لم يقتض
ذلك الجواز والامكان للوجود وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود
وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات
وما يشابهها بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها
فيها حتى جوزوا اى الاشاعرة رؤية مصدر مضاف الى فاعله وهو اعمى الصين
بلدة مشهورة فى جانب المشرق وقيل هو معرب چين بقة بعوضة مفعول رؤية
ومضاف الى اندلس وهو اسم بلدة مشهورة فى جانب المغرب فان قلت وان
لم يقتض الجواز والامكان الوجود لكنهما يخالفان للمحال يعنى لا يقال للمحال انه
جائز او ممكن وبالعكس فكيف يقال ان رؤية اعمى الصين بعوضة واقعة فى اندلس
جائز وهى محال لبعد المسافة وحيلولة الجبال مع فقدان بصر الرائى وصغر المرئى
فيحكم بمحاليتها كل من يسمعها من النساء والرجال قلت انهم يعلمون انه كذلك محال
ولكنهم يقولون ليست الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل هى عبارة عن
الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط
عادى لحصول ذلك الانكشاف والله سبحانه وتعالى قادر على ايجاد ذلك الا
نكشاف التام فينا بدون ما جعل له شروطا عادية من الارتسام والجسمية و
المكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع كما صرح به المولى
الكلنبوى واسناد اى وكاسناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء اى بلا توسط
شئ آخر يتولد منه او يتوقف عليه وكون اى وككون الصفات لا هى عين الذات
والا يلزم تعدد القدماء بالنسبة الى ذات الله القديم ولا غيرها والا يلزم
انفكاك الصفات عنها اى عن الذات والفرق اى وكالفرق بين الارادة والرضاء
يعنى ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالحسن والقبيح واما الرضاء والمحبة
والامر فلا تتعلق الا بالحسن فقط الى غير ذلك من المسائل التى يشنع مبنى للفاعل
مخالفوهم اى مخالفوا الاشاعرة عليهم اى على الاشاعرة فيها اى فى المسائل
كما شحنوا اى ملأوا يعنى المخالفون به راجع الى ما كتبهم راجع الى مخالفوهم
وتلك المسائل كعدم وجوب الشئ على الله تعالى ومثل التكليف بالامكان وتكليف
تحصيل الحاصل جائز ان على الله تعالى ومثل ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع
وان الحرام رزق والامر لا يستلزم الارادة وان العرض لا يبقى زمانين

والايلزم قيام العرض بالعرض الى غير ذلك ولما افاد المصنف بتقديم الحديث الشريف المذكور بان الفرق الضالة الهالكة كثيرة فيلزم على العاقل ان لايتبع اهوآءهم بل يلزم عليه ان يعتقد كاعتقاد اهل النجاة وهم الاشاعرة والموافقون لهم مثل الماتريدية اراد ان يبدأ ببيان معتقدات اهل الحق الناجين فقال (اجمع) الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ويقال ايضا اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية فلذا قال الشارح الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق وهو معنى اللغوى لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهآء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلآء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة فى اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة من الامة اى من امة محمد عليه السلام فى عصر اى فى زمن من الازمان على متعلق باتفاق حكم كائن من احكام الدين فان المذكورات فى هذه الرسالة ليست كذلك يعنى ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد بل هى من قبيل ما اختلف بعضهم كما سيجئ وذلك اى ولاجل انها ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد نسب اى نسب المصنف الاجماع الى طائفة مخصوصة (وهم السلف) من المحدثين الكرام العارفين صفة المحدثين لا السلف باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز اقسامها اى الاحاديث من بيانية الصحيح اى من الحديث الصحيح وهو فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بوسطة صحابى معروف بنقل الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن وهو ما خف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف وهو ما اختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذا بالمخالفة لما هو ارجح منه او معللا بان يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة وغيرها من اقسام الحديث كالمفضل والمشهور والمتواتر ونقدها اى الاحاديث عن الموضوعات وهو ما وضعه اى تكلم به احد من الناس ونسبه الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كذبا وافتراء (وائمة المسلمين) معطوف على السلف اى اجمع ائمة المسلمين

وهم المجتهدون (واهل السنة والجماعة) اى الذين هم غير المجتهدين ولكن كانوا على اعتقادهم فلذا كانوا اهل السنة والجماعة رضى الله عنهم هكذا فى بعض النسخ والجار فى قوله (على ان العالم) متعلق باجمع اى على ان كل ما سوى ذات الله تعالى وصفاته او غيره قال الشارح وهو اى العالم فى الاصل ما يعلم به الشئ سواء كان من ذوى العلم او غيره هذا المعنى مفهوم مشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الانسان وعالم النبات فافهم كالخاتم لما يختم به ثم غلب فى الاطلاق على كل ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته سبحانه وتعالى لان كل ما سواه تعالى علامة دالة على وجود الصانع تعالى لان كلها مصنوعة وكل مصنوع فله صانع فهو الله الملك القديم القدير قوله (حادث) خبر ان اى حادث باحداث الغير لا بنفسه فلذا فسره العلامة الثانى بقوله اى محدث على صيغة اسم المفعول اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد انتهى فان قلت هذه القضية اى قضية قلت ان هذه القضية اى قضية العالم حادث حقيقية لا خارجية قائلة بان كل ما وجد فرده كان عالما من افراد الاجناس الممكنة الفرد فهو بحيث لو وجد كان حادثا حدوث الفرد فان قلت لم قدم المصنف هذا البحث على غيره من الابحاث قلت لان هذا البحث اصل عظيم بنى عليه كثير من المسائل الاعتقادية وينساق الكلام فيها الى مسائل شريفة عميقة ومسائل لطيفة دقيقة والمخالف فيها جماعة من المدققين ولذا قال الامام الكلاى فى هذه المسئلة قد يضمحل فيه اكثر العقول فلذا قال بعض الافاضل العلم بحدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية والقوانين الاحكامية لان العالم اذا لم يكن محدثا كان قديما فيلزم ان لا يكون متناهيا وح لا فائدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيمة ولعدم الفناء للعالم ويلزم تكذيب بوجود الانبيآء والرسل فيلزم الكفر ثم لا يثبت من الشرايع والاحكام شئ بدونه ثم ان الشارح اراد دفع توهم استدراك القول الآتى من المصنف كان بقدرة الله تعالى آه لاغنائه عنه بقوله حادث فقال ولما كانت الفلاسفة الى قوله اردف ذلك وحاصل الدفع هو ان اتيان قوله كان بقدرة الله تعالى لدفع ما اصطلحوا عليه الفلاسفة من اطلاق الحدوث الى آخر ما قاله وهو قوله اصطلحوا خبر كانت على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه اى الممكنات يعنى الحادث مسبوقا بوجود الفاعل اى فاعله سبقا ذاتيا يستلزم تقدم

عدمه اى الممكن الحادث على وجوده اى الممكن الحادث بالذات متعلق بالتقدم هذا تفسير اللازم بالملزوم وفيه اشارة الى ان الحدوث الذاتى ليس عبارة عن الاحتياج الى الغير وهو الفاعل بل هو عبارة عن لازمه لكن الاولى ان يقول فان كونه مسبوقا آه وقوله وحاولوا عطف على قوله اصطلحوا والمحاولة على وزن المجادلة بمعنى الروم والقصد والطلب اى راموا وقصدوا بيان ذلك اى بيان معنى الحدوث على وجه المذكور بمقدمات متعلق بقوله بيان ذلك اى بقضايا واقيسة فصلناها اى ذكرنا تلك المقدمات على وجه التفصيل فى حواشى الشرح الجديد للتجريد اى فى حواشينا على الشرح الجديد الذى رتبه على القوشى ثم انى رأيت فى محررات بعض الافاضل اجمالا لطيفا وتلخيصا شريفا مع التدقيق فى هذا المقام فنسبت تحريره وهو هكذا قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات آه اذ قال اى الشارح فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ اى ابن سينا انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا اى معدوما وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات بالزمان من الذى يكون عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال اى السيد المحقق الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا هذا على ما فى الكلنبوية وقال الخلخالى بدل السيد المحقق الشارح المحقق وهو مولى الجلال وقال مكان ثم قال الممكن ثم قال الشارح ان الممكن والحق ما قاله الخلخالى اذ كلاهما نقل ببعض التغيير ومن نقل بعينه قال قال الشارح فيها اى فى تلك الحواشى ثم زاد الشيخ فى الهيات الشفاء فى بيان على ان قال للمعلول فى نفسه الى قوله بعدية بالذات ثم قال ويتوجه عليه ان المعلول ليس فى نفسه الى قوله الى العلة ثم انه اى الشارح قال قد تلخص من ذلك ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الى قوله والا فلا وقال الكلنبوى اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه اى العدم عارض له اى الممكن من غير تاثير امر خارج

على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجودية الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه وكذا المراد من قوله وله عن غيره بمعنى عن تاثير غيره وقد عرفت تقدم عدم الحاصل بدون التاثير على الوجود الحاصل بالتاثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم له ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ اى ابن سينا هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتاثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد بعد كونه اقدم بالذات انتهى وبينا اى بينت انا فى تلك الحواشى انه شان لا يتم على ما ينبغى بل يبقى ناقصا استدلالهم اى استدلال الفلاسفة فى قولهم الحدوث هو المسبوقية بالذات دون الزمان بالعدم كيف هذا الاستفهام الانكارى اى كيف يتم استدلالهم والحال ان التقديم الذاتى اى تعريف التقدم الذاتى كما صرح به فى القاضى مير هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيكون العدم محتاجا الى الوجود واذا كان العدم اى عدم الممكن وهذا من تمة كيف سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جواب اذا اى كان ذلك العدم جزأ من علته اى من علة وجود الممكن التام المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه كما فى الكلنبوى قطعا اى قطع وجزم بهذا الحكم قطعا وجزما فيلزم ان يكون كل واحد من العلل التامة للممكنات مركبا فلا يتحقق حينئذ العلة التامة البسيطة وهى كالواجب للعقل الاول اذ يلزم تركب علته اى العقل الاول من عدمه الذى هو محتاج اليه له اى للعقل الاول ومن الواجب الذى هو محتاج اليه له ايضا وهو اى عدم تحقق العلة التامة البسيطة خلاف مذهبهم اى مخالف لمذهبهم وصرائحهم اى لدعاويهم الصريحة فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وانه تعالى بسيط حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه اردف جواب لمكالمات الفلاسفة اى ذكر المصنف ذلك مفعول اردف اى ذكر عقيب قوله العالم حادث بقوله متعلق باردف فالارداف جعل الشئ وراد شئ على طريق الانضما مأخوذا من قولهم اردفت زيدا اى اركبته خلفى على الدابة (كان) العالم موجودا (بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى بعد ان كان معدوما فالمعنى كان العالم معدوما وما قبل ايجاد الله اياه ثم جعله الله تعالى موجودا بقدرة الله فلذا قال الشارح اى وجد بعد العدم بعدية زمانية احترازا عن البعدية الذاتية كما زعمته

الفلاسفة كما هو المتبادر الى الذهن عند اطلاق بعد وهو اى المتبادر اقوى من القرائن على ماصرح به فى محله قال الفاضل سيلكوتى فيه اشارة الى الكون فى الموضعين تامة والبعدية زمانية لتبادرها عن لفظ بعد فى اللغة والعرف و لايلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده ووجود الزمان وحدوثه حال عدمه على ماوهم لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لاوجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم فان المعنى الاول اى كون الحدوث عبارة عن المسبوقية بالذات بالعدم مجرد اصطلاح الفلاسفة هذا الكلام اتى به فى مقام العلية للتفسير قال الفاضل الكلنبوى والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم انتهى فلا يصح حمل كلام المتكلمين على اصطلاح الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة المشاؤن دون الاشراقيين كما سيفهم فان ارسطو الذى هو رئيس المشائيين حيث قال فى الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته كما قاله الشارح واتباعه كالفارابى وابن سينا على ماذكره السيد السند فى شرح المواقف ذهبوا خبر ان الى قدم العقول العشرة يروون بها الملائكة الكروبيين وانما قيدنا بالعشرة لاشتهار العقول العشرة كما بين فى محله ولكن قيل فى بعض الحواشى وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لايدعون انحصارها فى العشرة لانهم لايجزمون ان اول العقول علة اول الافلاك ولا انها منقطعة معها ولا انها يجب توالیها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها كما قيل فى محل آخر يجب ان لايكون اقل من العشرة والنفوس الفلكية اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لاكن[ـا] سا فى الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما صرح به الفاضل الكلنبوى والاجسام الفلكية بموادها اى مع موادها لان الباء هنا بمعنى مع اى الاجسام المنسوبة الى مفهوم الفلك نسبة الفرد

الى الطبيعة وذلك الذهاب من الفلاسفة مع اعتبار اشخاص ماذهبوا الى قدمه كما قال بعض الافاضل والمعنى ذهبوا اى الفلاسفة الى اشخاص العقول العشر و اشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها وتسمى هيولاء ايضا واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص صورها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة من حيث ان نوره مستفاد من الشمس فلذا قال الشارح عطفا على قوله والاجسام الفلكية وصورها راجع الى الاجسام الجسمية والنوعية واشكالها واضواءها جمع الضوء هذا اصح مما وجد فى بعض النسخ من لفظ الاوضاع كما لايخفى و ذهبوا اى الفلاسفة ايضا الى قدم العنصريات اى الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده بموادها تجميع المواد غير حسن فان هيولى جميع العناصر واحد الا ان يقال ايراد الجمع باعتبار المتعلقات وعدم حسنه مؤيد بقول السيلكوتى الظاهر بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم انتهى ومطلق صورها الجسمية وهى ماهية نوعية فقط اى سواء كان قديمة بجنسها او بنوعها لا باشخاصها فان هيولى الماء والهواء مثلا تخلوا عن الصورة الجسمية المشخصة اذا انقلب احدهما الى الآخر لكن لايخلوا عن صورة ما واما صورها النوعية التى بها اختلاف الآثار كما فى تهذيب الكلام فقيل بجنسها يعنى قديمة بجنسها فقط و ذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهياتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه فان صور خصوصية انواعها لاتجب ان تكون قديمة لقبولها الكون والفساد كما ذكر فى المقاصد حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا كما ذكر فى الخيالى قال السيلكوتى فى بيان علة عدم الوجوب بدليل الانقلاب بل يجوز ان يكون كلها حادثة عن امر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر الاربعة او بعض عن بعض كما قيل النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة الفلك القمر انتهى والظاهر من كلامهم اى من كلام الفلاسفة قدمها اى قدم العناصر الاربعة بانواعها لانهم قائلون ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد الثلاثة القديمة كما قال السيلكوتى فان المواليد الثلاثة قديمة انواعها عندهم والظاهر بقاء

صور العناصر فيها انتهى ونقل عن افلاطون الذى هو رئيس الاشراقيين وشيخ
رسطو القول بحدوث العالم فقيل ان مراده اى ان مراد افلاطون من الحدوث
الحدوث الذاتى قال الكلنبوى وفائدة هذا النقل الرد على عبد الكواكب بانها ليست
بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات و
قال الجامى ان مراد الشارح من نقل كلام افلاطون هو انه قال والمخالف فى هذا الحكم
من الحكماء ارسطاطاليس واتباعه والحال ان كلهم قائلون بقدم العالم وما نقل عن
افلاطون من القول بحدوثه محمول على الحدوث الذاتى كما قيل فلا يتم ما قال الشارح
فدفعه بقوله وقد رأيت آه انتهى فان قلت ما تعريف الحدوث الذاتى قلت اذكر لك
ذلك نقلا من السيد السند قدس سره وهو قال القديم يطلق على الموجود الذى لا يكون
وجوده من غيره وهو القديم بالذات والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو
الذى يكون وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذى
سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا وكل قديم بالذات قديم بالزمان وليس كل قديم با
الزمان قديما بالذات والقديم الذاتى هو كون الشئ غير محتاج الى الغير والقديم الزمانى
هو كون الشئ غير مسبوق بالعدم انتهى وقد رأيت ضمير الفاعل عبارة عن الشارح
كتابا بخط رجل واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ اى كتب ذلك الكتاب قبل
هذا التاريخ اى تاريخ الذى هو تاريخ الاستنساخ وهو سنة خمس وتسعماة من الهجرة
النبوية واما تاريخ وفاة الشارح فسنة ثمان وتسعماة على ما روى فى بعض المحل لكن
المعتمد انه مات سنة سبع وتسعماة كما فى تقويم التاريخ لكاتب چلبى باربعماة سنة
وذكر فيه اى فى ذلك الكتاب نقلا حال من الضمير المستتر تحت ذكر اى حال كونه منقولا
عن ارسطو ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقيل كيف
تحكم بان ذلك المستثنى هو افلاطون دون غيره فاجاب بقوله فقال مصنف ذلك
الكتاب المكتوب فى التاريخ المذكور ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن
اى فحينئذ لا يمكن حمله اى حمل الحدوث فى قول افلاطون على الحدوث الذاتى وهو
مذهب الفلاسفة والا فلا وجه للاستثناء كما لا يخفى واوضح الاستاذ الكلنبوى
هذا المقال بان قال اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان
افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما
يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على هذا

لا يصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الا
رجلا واحدا فليتأمل انتهى ثم نقل الحدوث اضافة المصدر الى المفعول الزمانى
صفة الحدوث عنه اى عن افلاطون مخالف خبر المبتدأ وهو النقل لما
متعلق لمخالف اشتهر من قوله اى من قول افلاطون بقدم النفوس الانسانية
على طريق التناسخ و قدم البعد المجرد عن المادة ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا
قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهو
المكان وهو موجود عند افلاطون كما قال الكلنبوى الذى هو امكنة الاجسام
عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء قال الجامى اقول يمكن دفع المخالفة بان يراد
من العالم عنده وصفه بالحدوث العالم الحسى وهو الجسم والجسمانيات وهذا
الاطلاق شايع عندهم ولم يثبت عند المتكلمين وجود المجردات فالعالم الحسى هو
محل النزاع انتهى فافهم وحاكم ونقل عن جالينوس التوقف بلا حكم فيه اى
فى قدم العالم او حدوثه اذ حكى عنه اى عن جالينوس انه قال فى مرضه الذى توفى
فيه لبعض تلاميذه اكتب عنى بانى ما علمت ان العالم قديم او حادث وما عرفت ان النفس
هو المزاج او شئ آخر غير المزاج فطعن فيه من جانب اقرانه حيث اراد من سلطان
زمانه تلقيبه بالفيلسوف والحال انه توقف بلا حكم على العالم بالقدم او الحدوث
كما قال الشارح ولذلك اى ولاجل انه توقف فيه لم يعد ولم يعتبر من جملة
الفلاسفة لتوقفه اى جالينوس فيما اى فى حكم هو من اصول الحكمة عندهم
اى عند الفلاسفة واستدلت الفلاسفة القائلون بقدم العالم على مذهبهم
المعهود هذا بحمل اضافة المذهب الى ضمير الجمع على العهد الخارجى وقيل المراد من المذهب
ههنا ما هو نقيض مدعى اهل السنة وهو اى النقيض كون بعض اجناس العالم
قديما وان كان بعضها حادثا واما مدعى اهل السنة فكون كافة العالم الذى
هو كل ما سوى الله تعالى وصفاته حادثا بانه لا يخلو اى لا يخلو الواقع من ان
يكون جميع ما شئ لا بد منه اى من ذلك الشئ فى وجود ممكن ما اى فى وجود
ممكن من الممكنات حاصلا خبر يكون فى الازل وهو اى الازل بفتحتين عبارة
عن استمرار وجود فى ازمنة غير متناهية معتبرة فى جانب الماضى فلذا قيل انه
اى الازل بمعنى القدم ولكنه لا يجوز استعماله مطلقا بل يستعمل مقيدا اذ
القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه اى من الوجود الخارجى ومن

الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام الازلية ولا يقال انها قديمة وجميع ما
لابد منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة و
العلم الى غير ذلك فافهم وفى مقابلة الازل الابد لانه معتبر فى جانب المستقبل
اى هو عن استمرار الوجود فى جانب المستقبل بلا نهاية واما لا يزال فهو ماخوذ
من زال يزول زوالا فهو بمعنى الابد وانما اسند عدم الخلو الى الواقع المقدر لان
الواقع الكثير الدور كالمذكور سابقا او الضمير راجع الى مصدر الفعل اى لا يقع
الخلو من ان يكون جميع ما لابد منه كما قالوا فى قوله وقد حيل بين العير والنزوان اى
وقع الحيلولة بينهما اولا اى لا يكون حاصلا فى الازل فان كان الاول اى فان كان
حاصلا فى الازل لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وهو الله تعالى فقط والمراد من المعلول هو العالم كافة لانه تعالى علة تامة له
على طريق الخلق والاحداث لكل معلول مخلوق كما هو الظاهر فيلزم ان يكون المخلوق
الحاصل فى الازل مع خالقه الازلى ازليا لما مر وان كان الثانى اى وان لم يكن جميع
ما لابد منه فى وجود ممكن من الممكنات حاصلا فى الازل فاذا احدث ح ممكن ما
فاما اى فنظر الى انه اما ان يكون حدوثه اى حدوث ذلك الممكن من غير حدوث
امر آخر كائن علة لوجود ذلك الممكن الآخر فيلزم هذا التقدير وجوه الممكن بدون
تمام علته فيكون مفعولا بلا فاعل واما ان يكون حدوث ذلك الممكن بسبب
حدوث اى وجود امر آخر فننقل الكلام اى كلامنا المبسوط فى اثبات قدم العالم
اليه الى امر آخر الحادث المسبب حدوثه لوجود المذكور حتى يلزم اى الى ان يلزم
او ليلزم التسلسل المحال وتقرير دليلهم على طريق تركيب القياس من الاقترانى
والاستثنائى هكذا ممكن ما اما ان يكون جميع ما لابد منه فى وجوده حاصلا
فى الازل او لا يكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر
آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى
يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل المحال ينتج ان ممكنا اما
ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل
ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب وهو ثبوت القديمية المذكورة ثم ان
هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص لا على مذهبهم المفصل السابق
فلا تقريب فافهم واجمل بعضهم بان قال ان خلاصة استدلالهم ان العالم

قديم والا لزم ان لا يوجد العالم لان ما لابد منه فى وجود ممكن ما اما حصل فى
الازل اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل وهو المطلوب والثانى باطل
لكون وجوده فيه محالا لفرض انه حادث ثم قال الشارح وانت خبير هذا الخيار
للشق الثالث ودفع لمحذوره وهو لزوم التسلسل المستحيل بانه متعلق بخبير
لو جعل بالفرض والتقدير الامر نائب فاعل لجعل الحادث الذى هو علة لحدوث
اى لحدوث ذلك الممكن معدا على صيغة اسم الفاعل لوجود الحادث اللاحق
لم يلزم التسلسل المحال عندهم اى عند الفلاسفة لان من شرط استحالته اى
التسلسل عندهم اى الفلاسفة الاجتماع اى اجتماع العلة والمعلول فى الوجود
ثم اعلم انما اعتبر وجوده وعدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كا
لعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كا
لموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة ثم ان المعدات عبارة
عما يتوقف عليه الشئ ولا يجامعه فى الوجود كالخطوات الموصلة الى المقاصد ::
فانها لا تجامع مع المقصود كما فى تعريفات السيد السند قدس سره فح لا يلزم
الازلية جنس المعدة لا ما فصله من قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام
الفلكية بموادها ونحوه ويلزم ازلية ما هو مثل هذا المعد من الامور العامة
المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون
بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله من الشارح فى قوله والمخالف فى هذا الحكم
الفلاسفة ودعوى ان المعدات اعتراضا علينا فى قولنا العالم حادث اى بجميع ::
اجزائه واشخاصه اى الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية لان تقدم
بعض المعدات على بعض يقتضى الزمان والزمان مقدار الحركة لابد لها من متحرك
جسما كان او غيره فيلزم قدم الجسم المتحرك اى قدم شخص الجسم المتحرك بهذه الحركة
وبالجملة وهذا الكلام توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع المتحرك بتلك الحركة قديم
سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان لانا لا نسلم ان غير الحركة السرمدية
لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذى بعده
كما فى الكلنبوية وكذا اى وكما كان الدعوى السابقة آنفا بلا برهان كذا دعوى كون
المعدات لابد ان تعد وتهيئ مادة شخصية قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة
عليها اى على تلك المادة فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية ::

الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذه الحادث فاذا انتهت غاية القرب حدث
الحادث بواسطتها من المؤثر القديم واجيب اى من طرف المتكلمين لان هذا الجواب
منع استدلال الفلاسفة من جانبهم اى من جانب المتكلمين على طريق حمل الوجود المذكور
فى دليل الفلاسفة على وجود المطلق عن متعلق باجيب هذا الدليل بوجوه الاول
اى وجه الاول جواب باختيار الشق الاول المذكور سابقا فى دليل الفلاسفة لزعم
اثباتهم قدم العالم وهو الشق الاول ان جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ما اى
فى وجوده مطلقا حاصل خبر ان فى الازل ومنع عطف على اختيار اى ويمنع
لزوم كون ممكن ما ازليا اى موجودا ازليا قوله لجواز سند المنع ان يكون وجود
الممكن فى الازل متعلق بوجود محالا اى ممتنعا بالذات لا بالغير بواسطة تعلق
الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء
وانما الممكن فى مقابلة المحال وجوده راجع الى الممكن فيما لايزال وانت تعلم قال
استاذنا الفاضل الكلنبوى هذا رد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور با
ستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم الممنوع بانه
بعد فرض تحقق الجميع فى الازل لامساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لامحالة انه
لما فرض تحقق جميع ما لابد منه فى وجوده اى فى وجود الممكن فى الازل متعلق بالتحقق
فكونه اى الممكن غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه فى وجوده
اى الممكن وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه وجوده فان قلت كون الامكان من جملة
ما لابد منه فى وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لامنافاة
بينهما لان كون الامكان مما لابد منه فى وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة فى العلة
التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى ما يحتاج اليه الممكن
فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا ال
الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول ما امكن
فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد او العلة التامة الغير البسيطة هى
المركبة من العلل لا مما لابد منه مطلقا فتدبر الثانى اى الوجه الثانى من وجوه ال
الدليل التى اجيب بها جواب او كائن باختيار الشق الثانى وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه
فى وجوده متحققا فى الازل قال بعض المحققين الظاهر من العبارة والمقام تعلقه
بمحقق لكن الصواب على زعم المجيب تعلقه بوجوده لانه لامعنى لما بعده الا على التعلق

الثانى لكن لايكون الجواب ح باختيار الشق الثانى بل باختيار ما دخل فى عموم الشق
الاول اذ الوجود فيه غير مقيد بالازل بل المقيد به هو الحصول هناك فنقول
للشق الاول قسمان احدهما ان جميع ما لابد منه فى وجوده فى الازل ومن جملته
تعلق الارادة فى الازل بوجوده فى الازل وثانيهما ان جميع ما لابد منه فى وجوده
فيما لايزال حاصل فى الازل ومن جملته تعلق الارادة فى الازل بوجوده فيما يزال فانت
تعلم وان لزم من انتفاء الشقين الاخيرين من الشقوق الثلثة التى هى شقوق دليل
الفلاسفة تحقق الشق الاول منها لكن لا يلزم من تحقق الشق الاول تحقق قدم
ممكن ما لانك قد عرفت آنفا ان للشق الاول قسمين وان لزم من القسم الاول منهما
قدم الممكن لكن يلزم من القسم الثانى منهما حدوثه فلا تقريب لدليلكم اذ من جملته
اى من جملة جميع ما لابد منه تعلق الارادة بوجوده اى بوجود الممكن فى الازل
ولم يتعلق الارادة فى الازل بوجوده اى الممكن فيه اى فى الازل بل تعلق الارادة
بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه اى على هذه الاحتياج ان
التعلق الازلى بوجوده اى بوجود ذلك الممكن فيما لايزال اما ان يكون متمما العلة
وجوده اى وجود الممكن او لايكون كذلك بل يحتاج الى امر آخر مثل تأثير القدرة
وعلى الاول يلزم وجوده اى وجود الممكن فى الازل لامتناع التخلف اى تخلف المعلول
عن علته التامة وعلى الثانى يحتاج المعلول المراد منه هو الممكن الذى نحن بصدده
الا انه عبر عنه بالمعلول بمناسبة ذكره العلة فيما سبق ولان الممكن معلول الى
امر آخر سوى هذا التعلق ليكون متمما للعلة وهو خلاف المفروض على انا ننقل
الكلام الى ذلك الامر هذا علاوة لافادة اشكال آخر على الثانى لانا متعلق بقوله
ولا يرد عليه نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة اى تأثيرا موافقا التعلق الارادة
فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما
بعد او موافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك كذا فى
الكلنبوى وتعلقت الارادة بوجوده اى بوجود ممكن ما فى وقت معين فلا يوجد
الا فيه اى فى ذلك الوقت المعين هذا على مذهب الاشاعرة واما الماتريدية فلا
تأثير للقدرة عندهم وانما التأثير للتكوين وقال بعض الافاضل فى هذا المقام اى
عقيب قوله لانا نقول القدرة تؤثر ان قلنا ان تأثير القدرة من العلة يعنى
من اجزاء العلة فهذا جواب باختيار الشق الثانى ولا يلزم خلاف المفروض لانه

التعلق الازلي لم يكن جزءاً اخيراً مما لابد منه في وجود الممكن بل الجزء الاخير هو التاثير
وان قلنا ان التاثير ليس من العلة كالامكان والاحتياج وسائر الاعتبارات
اللازمة الخارجة عن العلة فهذا جواب باختيار الشق الاول وح لابد من ان
يلتزم جواز التخلف في بعض العلل هذا هو المأخوذ هنا لكن الانكشاف في جواب
قوله فان قيل لابد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه واعلم انه يحتمل
ان جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما فيما لايزال حاصل في الازل فعلى هذا ان
قلنا ان تاثير القدرة في وجوده فيما لايزال ان كان من جملة العلة يلزم خلاف
المفروض الذي هو حصول جميع ما لابد منه في وجوده فيما لايزال في الازل وان
لم يكن من جملة العلة يلزم تخلف المعلول عن علته التامة نختار انه ليس من جملة
العلة كامكانه واحتياجه الى العلة ونقول ان المعلول قد يتخلف في بعض العلل كما
في هذه الصورة كما قاله الكلنبوي او نقول لا تخلف هيهنا وانما يلزم التخلف لو تأخر
وجود المعلول عن الوقت المعين الذي عين لوجود الممكن فيه وهو اي التاخير
منتف فقد عرفت ان جوابنا هذا جواب عن دليل الفلاسفة باختيار القسم
الثاني من القسمين الذين للشق الاول وقال الكلنبوي فالجواب الحق في هذا المقام
باختيار الشق الثاني من الشق الثاني من ترديد الفلاسفة ويدفع لزوم التسلسل
الذي هو محذوره والتفصيل فيه اي في الكلنبوي فيكون دليل الفلاسفة مجروحاً
في طرفيه الاول والاخير ولي قول آخر في اول دليل الفلاسفة حاصله ان قوله
في الازل هناك قيد لكلام الوجود والحصول وكذا قوله هنا في الازل قيد
لكلام الوجود والتحقق قلنا ان اردتم انه اي تعلق الارادة بوجود الممكن فيما
لايزال اذ الترديد السابق في ذلك لا في التعلق بوجوده في الازل متمم لعلة وجوده
في الازل فنختار انه ليس كذلك وهو اختيار للشق الثاني وان اردتم انه متمم لعلة
وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك وهو اختيار للشق الاول ولا يلزم ازليته
اي ازلية الممكن ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق ثم ان هذا اي ما ذكر
آنفاً شروع في دفع محذوري الاختيارين اي لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار
الشق الاول الذي هو كونه متمماً ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق
على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن
بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفي خلاف المفروض

ولزوم التسلسل معاً كما صرح به بعض الافاضل فيكون قوله ولا يلزم ازليته
نشراً على ترتيب اللف بالنسبة الى قوله فيما سبق اما ان يكون متمماً لعلة وجوده
او لا كما قرره البعض من الافاضل ونشراً مشوشاً بالنسبة الى قوله ان اردتم
انه متمم لعلة وجوده في الازل لكن بعض آخر من الفضلاء اما الاول اي عدم
لزوم ازليته فلعدم كون تعلق الارادة متمماً لعلة وجوده في الازل واما الثاني
فلكون تعلق الازلي للارادة متمماً لعلة وجوده فيما لايزال انتهى فيكون قوله
ولا يلزم ازليته آه نشراً على ترتيب اللف بالنسبة الى قوله ان اردتم انه متمم
لعلة وجوده في الازل عكس ما قاله ذلك البعض من الافاضل ووجهه انه حمله
اي قوله ولا يلزم ازليته آه على دفع المحذور كما سمعت تصريحه وعلى ما قاله البعض
من الفضلاء يكون تفريعاً فح المناسب فلا يلزم بالفاء كما هو المشهور ويخلو
الكلام عن دفع محذور الشق الذي اختاره وهو امر لازم ويلزم على الاختيار
الثاني تأخر المعلول عن علته التامة نعم يلزم هذا التأخر لكلام ذلك البعض من
الافاضل ايضاً لكنهما في بيان مراد الشارح فيلزم لكلام الشارح فالتقرير الاوفق لمرام
الشارح تقرير ذلك البعض من الافاضل والجواب الحق في هذا المقام عن استدلال
الفلاسفة ان يكون باختيار الشق الثاني من الشق الاول من ترديد الفلاسفة
ويدفع لزوم التسلسل الذي هو محذوره باستغناء الفاعل المختار في تعلق ارادته
مطلقاً تعلقاً ازلياً او تعلقاً حادثاً عن المخصص او بكون التعلق الازلي المستغني عن المخصص
مخصصاً للتعلق الحادث ولا يلزم محذور اصلاً كما اختاره المصنف في المواقف و
لم يلتفت الى مثل ما ذكره الشارح هنا وهذا الجواب الحق قاله ذلك البعض من الافاضل
فيما سبق فافهم واقبل كما ان الفاعل المختار اذا اراد بقدرته ايجاد جسم ما من الاجسام
كائن او كائناً على صفة معينة من الصفات كالطول او القصر مثلاً يوجد مبني للمفعول
المعلول المراد به ملابساً بهذه الصفة فيكون طويلاً او قصيراً على وفق مراده البتة
فكذا هنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث فيما لايزال لم يتصور الا كونه
اي ذلك الحادث حادثاً والحاصل ان المعلول انما يوجد حال ملابساً بارادة الفاعل
المختار على النحو اي على الشكل الذي تعلق به ارادته العلية سواء كان المعلول مقارناً
لوجوده اي تعلق هذا ارجاع الضمير الى التعلق اولى من ارجاع البعض اياه الى نفس
وجود الفاعل المختار فتأمل او متأخراً عنه اي التعلق وقد يقال في الجواب الظاهر

ان هذا تأييد لسند المنع المذكور بان منع الازلية اولا واثبت عدمه ثانيا ان الازل
فوق الزمان اى قبله اى سابق عليه ولاشئ من السابق على الزمان بزمانى ولذا
قال ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون ذلك الشئ سابقا على الزمان ولاشئ من
ممكن ما سابقا على الزمان ولا يكون ممكن ما ازليا ولاشئ ان يكون سابقا على الزمان
سوى الواجب فلا يكون غيره ازليا ولا يكون الزمان ظرفا لوجوده ولذا قال
فالواجب تعالى وتقدس لما كان متعاليا بمعنى منزها عن الزمان لا يوصف على بناء
المفعول اى الواجب تعالى بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه تعالى فى المكان ينتج
لاشئ غيره فى الازل كما قال فلاشئ غيره تعالى فى الازل اى لا يتصور تعلق الارادة
بوجود شئ فى الازل اذ لو كان شئ فى الازل لكان سابقا على الزمان سبقا لا يجامع
معه السابق اللاحق فيكون زمانيا فيكون قبل الزمان زمان وهو محال وانما يوجد
استيناف ما اى الممكنات يوجد على حسب اى على مقتضى ما تعلقت به الارادة الا
الازلية من تخصيصها اى اضافة المصدر الى فاعلها اى تخصيص الارادة الازلية
الممكنات مفعول التخصيص بوجودها اى الممكنات فى اوقاتها المعينة فان قيل
الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم سوى الله تعالى فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد
فيه وهو بط اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل
هو امر موهوم كما بين فى محله وكونه موهوما لا ينافى ان يكون له دخل فى وجود
العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل فى وجود الامور الخارجية كما فى
ارتفاع الموانع والاعتبارات التى يجعلونها مخصصة بصدور المعلولات الاول
عن الواجب الى غير ذلك قيل فيه نظر اما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما
لم يختلف اجزاء فتعلق القدرة او الارادة بوجود العالم بجزء منه دون جزء آخر ترجيح
بلا مرجح والزمان من جملة الممكنات لان الزمان عبارة عن المتجدد كما هو ظاهر كلام
الاشاعرة فيكون الزمان من جملة الممكنات لكنه غير مقبول عند المحققين كما سبق
آنفا وكما قيل واما ان كان الزمان عبارة عن الامتداد الموهوم فكون الزمان من جملة
الممكنات محل نظر الا ان يكون محل انتزاعه ومنشاه من جملة الممكنات فافهم وقد
اى والحال انه قد تعلقت الارادة الازلية بوجوده اى وجود الزمان المتناهى صفة
الوجود فيكون الزمانيات حادثة بالزمان وهو المط وليس الله تعالى متقدما عليه
اى على الزمان بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقال انه تعالى متقدم على غيره تعالى

بالزمان واعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان الواجب
متقدما على الزمان فيكون تقدم وجوده تعالى تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر
وكل متقدم كذلك فهو زمانى فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وكان عدم الزمان
متقدما وهو مناقض فاجاب بانه وليس الله آه حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه
فيلزم ان يكون للزمان زمان فان قيل من طرف الفلاسفة استدلالا على مذهبهم
من قدم بعض العالم منشأ هذا الاعتراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية
وقوله وقد تعلقت به الارادة الازلية آه حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان
منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور او المطلوب وصاحب
التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة اجوبة فان اردت الاطلاع عليها
فارجع الى كتابه او الى حاشية محمود حسن على ما نحن فيه لا شبهة فى ان الارادة
القديمة بذاتها مع قطع النظر عن التعلق ليست كافية فى وجود الممكن بل لابد
من تعلقها وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن العالمى فلابد من تعلقها
اى الارادة بوجود الممكن وح لا يخلو عن هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما
قيل هذا الترديد لا يخلو عن شئ لان الكلام على تقدير التعلق الازلى وعلى الاول
اى على تقدير ان يكون حادثا يلزم التسلسل لان هذا التعلق الحادث ممكن محتاج
الى تعلق آخر كما قال لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث حتى يلزم
التسلسل سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر
وعلى الثانى اى وعلى تقدير ان يكون ذلك التعلق قديما يلزم قدم الممكن الذى تعلق
به الارادة القديمة فقد اجيب عنه هذا على تقدير الشق الاول واما على تقدير
الشق الثانى فقد علم جوابه سابقا تارة هذا يشعر بان له اجوبة آخر بان متعلق
باجيب التعلق امر عدمى اى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لانه مفهوم
عدمى فلا يحتاج ذلك التعلق الى امر يخصصه اى التعلق بوقت دون وقت
وايضا انهم قالوا الارادة القديمة يجوز ان يكون مخصصا لبعض الاوقات
بوقوع المراد ولا يلزم من ازليتها وازلية تعلقها ازلية المراد لان التعلق فيما
لا يزال وقيل وقد اجيب عنه مرة اخرى بانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة
الله تعالى بوقت معين هو علمه الازلى بايقاع العالم فى الوقت الذى اوقعه فيه
وما علم الله يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته فى الوقت الذى

اوشبهة فيه ولئن سلم اى الاحتياج الى امر فالتسلسل اى الواقع فى الامور الاعتبارية
وهى اى الامور الاعتبارية التعلقات غير ممتنع خبر المبتدأ وهو فالتسلسل
وذلك اى عدم الامتناع باتفاق المتكلمين والحكماء وانت تعلم هذا ارد من طرف
الشارح للجوابين المذكورين آنفا ان اختصاص كل صفة سواء كانت تلك الصفة
وجودية فان وجود زيد مثلا قبل وجوده بالفعل عدمى اعنى موجود فى الذهن
فاذا تعلق به الارادة فلابد من مخصص يخصصه بوقت اوعدمية بوقت
متعلق بالاختصاص وهو اى الوقت كاللايزال فى وجود الممكن محتاج خبر ان
الى المخصص بالبديهة لان الاوصاف العدمية وان لم يحتج الى علة الوجود لكن يحتاج
الى علة الاختصاص فان العمى الذى يتصف به الاعمى يقتضى علة الاختصاص و
اما التسلسل فى التعلقات المتعاقبة فى وجود ممكن ما بان يكون مخصص تعلق
الارادة بوجود ممكن ما بذلك متعلق بمخصص كما يدل عليه قوله يخصصه بوقت
دون وقت الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى متعلق بالمتعلق ذلك الوقت
وهكذا حتى يكون اراده وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه علة لقوله بان يكون
مخصص تعلق الارادة الخ وبيان له اذ الحاصل من التعلق ههنا مرتبتان تعلق
الارادة بوجود الممكن وتعلق الارادة بذلك التعلق الاول اراد ارادة وجوده
اى الممكن فى ذلك الوقت وارادة عطف على اسم يكون ارادة وجود ذلك
الممكن فى ذلك الوقت لانه هذا ناظر الى قوله هكذا او بيان له وقال استاذنا
الكلنبوى رحمه المولى القوى عقيب قوله لان السابق آنفا ظرف مستقر خبر يكون و
قوله واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الخ عطف على خبره
انتهى اى خبر يكون الملحوظ بعد واو العاطفة اراد ارادة تلك الارادة هكذا
فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ الاولى وينتهى من الجانب الآخر
الى ارادة ذلك الممكن اى فاذا جعل ارادة الممكن مبدأ وتصاعد يكون التسلسل
فى العلل وان جعل الارادة الاولى مبدأ وتنازل يكون التسلسل فى المعلولات
وح يكون الحال كما تقول به الفلاسفة اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول
ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات من بيان لمقولات
الفلاسفة تعاقب الاستعدادات كالصورة القديمة المتواردة على مادة اا
العنصريات فان الهيولا فى العنصريات يتوارد عليها صورة بعد صورة الى

غير النهاية الغير المتناهية صفة الاستعدادات حتى ينتهى اى التعاقب الى
الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه جواب اما وقائله السيد
السند قدس سره انه اى التسلسل فى الامور الاعتبارية باطل وممتنع مع قطع
النظر عن جريان برهان التطبيق فيه اى فى ذلك التسلسل لانه يلزم انحصار الا
مور الغير المتناهية بين حاصرين وهما اى الحاصران نفس الارادة ازلية وتعلقها
الذى يلى الممكن واقول فى الجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهى محصورا بين
الحاصرين مشروطة بامرين احدهما على ما هو المصرح به فى حاشية المطالع ان يكون
بين تلك الامور ترتب طبيعى او وضعى وثانيهما ان يكون ما فرض فى طرف السلسلة
اى ما فرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك امور الواقعة فى الوسط
كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب بينها باعتبار كون بعضها معدا
لبعض آخر يجب ان يكون ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان
باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار
القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين انما هو من
جهة انه يلزم انقطاع السلسلة الغير المتناهية فاذا كانت السلسلة باعتبار الاعداد
باقية بحالها فلا محذور فى كونها واقعة بعد المفروض الذى هو العلة القابلية و
كذا ان كان الترتب فيما بين المشروطة المتسلسلة فلا محذور فى كونها محصورة
بين الواجب تعالى الذى هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض قال خاتم المصنفين
وآية من آيات رب العالمين استاذنا الكلنبوى عليه ربنا القوى عقيب قوله
مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه يعنى ان هذا التسلسل وان كان
تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن احادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض
فارض وكل من احادها ممتاز عن الاخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل
سلسلة متميزة الاحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان
الموجودات وقولهم بجواز السلسلة فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة
بل فى السلسلة التى احادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود
النهار انتهى قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا عما صله
تسليم الحاصر من جانب المعلول وهو التعلق الذى يلى المعلول لانه ساكن بحاله ومنع
الحاصر من جانب المبدأ لانه دائر فافهم بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب

اى مراتب التعلقات فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع فى الوسط قطعا
ويتوارد عليها اى على تلك الارادة تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب
الاستعدادات الغير المتناهية من جانب المبدأ على المادة اى الهيولى قال السيد
السند قدس سره مادة الشئ اى التى يحصل معها بالقوة فليس الارادة ولا
المريد طرف السلسلة اى سلسلة التعلقات كما ليست المادة طرف السلسلة
اى سلسلة الاستعداد فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان
وصلية صدر ذلك القول عن متعلق بصدر من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد
اى ملابسا بالاعتقاد او بسبب الاعتقاد اى بسبب اعتقاد كافة العلماء بانه افضل
الافاضل وعلامة الاكمل اذ من العادة ان يعقد الانامل اى رؤس الاصابع عند
تعدادا ما يلتزم تعداده فهو كناية عن كونه معدودا من النادرين فى العلم او عند
التعجب به وهو اى التعجب به فى العلم يؤيد كونه معدودا من النادرين ايضا واشار
مولانا الخيالى الى ان من صدر ذلك القول هو السيد الشريف بقوله قال المحقق
الشريف فى حاشية شرح حكمة العين فى مبحث اثبات الوجود الذهنى ان كون الماهية
موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الموجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا انتهى ويريد اى مولانا المذكور ان ذلك البعض
الفائق على الكل فى ارشاد السبيل حمل هذا المقام على ما فى اثبات الوجود فى كون التسلسل
موجبة لانحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين فيلزم انحصار وجودات
غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض مع ان هذا الحمل غير جائز لانه قياس
مع الفارق لكون الماهية فى بحث اثبات الوجود الذهنى غير موجودة مع الوجودات
الغير المتناهية بخلاف الارادة فيما نحن فيه لانها مقارنة مع كل تعلق فى كل مرتبة
فان قلت ان السيد الشريف قدس سره فى اى مقام حشى بهكذا يعنى على اى كلام
من شرح حكمة العين اتى بالتحشية المذكورة قلت على هذا الكلام منه وهو قوله
واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها فى الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم
عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشئ فرع
ثبوت ذلك الشئ واذ ليست فى الاعيان فهى فى الاذهان فثبت القول بالوجود الذهنى
هو صفة وجودية للماهية لا يستدعى ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك والا
لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية انتهى الوجه الثالث من وجوه الجواب

اخر النقض وان كان احق بالتقديم اما الطول ذيله واما التعلقة بمجموع الدليل من
اى الكائن من الايراد انما عبر عنه بالايراد مع انه من الاجوبة ليلايم النقض الاجمالى
ذلك على دليلهم اى الفلاسفة فى اثبات قدم العالم النقض اى النقض الاجمالى
باجراء الدليل مع تخلف المدعى او باستلزامه فسادا وهو قدم ما اعترفوا
بحدوثه كما قال بما اعترفوا اى الفلاسفة بحدوثه متعلق باعترفوا وحاصل
النقض ان يقال ان دليلكم يا ايها الفلاسفة لا ينتج مدعاكم لان دليلكم مبنى على قدم
العالم ومن جملة العالم الحوادث اليومية فيلزم من دليلكم قدم الحوادث اليومية
مع انكم تعترفون بحدوثه فتخلف عن الدليل مدعاكم كما قال بان يقال متعلق
بالايراد او النقض من طرف المتكلمين هذا الدليل المعهود يقتضى ان لا يوجد شئ
من الحوادث اليومية من حيث انها حوادث قيل ان الموافق لما سبق ان يقول
هذا الدليل يقتضى اما قدم الحوادث اليومية او عدم وجود شئ منها الاول
بالنظر الى الشق الاول من الدليل والثانى بالنظر الى الشق الثانى المردد بين الشقين
الاخيرين منه اللهم الا ان يقال مراده ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية
حادثا بل قديما فافهم واجيب من طرف الفلاسفة عنه اى عن الوجه الثالث
المذكور وحاصله منع الجريان باثبات الفرق بان التسلسل اللازم ههنا غير الشئ
اللازم هناك فيرجع الى منع الملازمة التى ادعاها كما قال بان التسلسل اللازم
للفرقة الناجية من حدوث العالم باسره كما يقول به الفرقة الناجية هو التسلسل
فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل اللازم للفلاسفة
فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر و
مثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم اى الحكماء لجواز ان هذا التسلسل عندهم
بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه فان الافلاك جمع الفلك
بمعنى السماء وانما عبر عنه بالفلك لكونه كرويا دوارا متحركا عندهم اى الحكماء
لا اخيميا هذا اى قوله فان الافلاك آه سند لمنع استحالة التسلسل المذكور قديمة
عندهم اى عند الحكماء وحركتها اى حركة تلك الافلاك دائمة اى غير زائلة
وغير منقطعة فهى اى فلك الحركة ذات اى صاحبة جهتين الجهة الاولى منهما
هى الاستمرار اى استمرار تلك الحركة بالنوع والجهة الثانية منهما هى تجدد اى
تجدد تلك الحركة بالشخص فمن جهة الاستمرار اى فمن جهة استمرارها صدرت

اى تلك الحركة عن القديم فان قلت ما المراد هنا من القديم قلت على تقدير القول
بان الفلك قديم وحركته صفته يكون المراد من القديم الفلك فيكون صدور الحركة
منه بلا واسطة وصدورها من المبدأ الفياض بالواسطة اى بواسطة القديم
الصادر عن القديم بناء على زعمهم بان اثر القديم قديم او المراد منه هو المبدأ الفياض
بلا التفات الى الوجه المذكور آنفا فافهم ومن جهة التجدد صارت واسطة فى
صدور الحادث عن القديم اى المبدأ الفياض للفاضل السيلكوتى ايضاح فى هذا
المقام بقوله ان اريد الحركة بمعنى المتوسط فهى حالة شخصية تقتضى عدم استقرار
المتحرك فى حد من حدود المسافة اكثر من آن واحد فهى قديمة من حيث الذات متجددة
نسبها الى حدود المسافة لاقتضاءها عدم استقرار المتحرك فى حد ما وتلك النسب
هى الواسطة فى حدوث الحوادث واما نفسها فقديمة بالتشخص صادرة عن الفاعل
القديم وان اريد الحركة بمعنى القطع فهى امر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار
ماهيتها صدرت عن الفاعل غير القديم ولكونها غير قار الذات يعرض لها الا
نقسام الى اجزاء غير مجتمعة فى الوجود فيكون بعضها متقدمة على البعض بذاته
وبهذا الاعتبار يكون واسطة فى حدوث الحوادث لان لها اجزاء متجددة فى
الخارج حتى يرد ما اورده الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء الشئ وحدوث
آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبر فانه دقيق وبالتدبر حقيق انتهى ولتنا
مما سبق خبير حاصله انه ليس التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل
فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود بل فى الامور المتعاقبة وهو ليس بمحال واما ما سبق
فهو قوله وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوث معد الوجود
اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى
الوجود فح لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد فان قلت لم اعاده ههنا قلت اجاب
عنه بعض الافاضل بقوله وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض
مبنيا على مذهب الحكماء فى جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا
الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان
تجويز القدم الجنسى بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب
المتاخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمية فى العرش انتهى بانه اى الشان يمكن ان يكون
صدور العالم من القديم مع حدوثه اى العالم باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه

[illegible] منه

واشخاصه واستمرار جنسه على هذا الوجه خبر يكون اى كائنا على هذا الوجه بان يتعاقب
الافراد بعضها لبعض ذاتها اى بلا واسطة الجسم المتحرك القديم بان يكون صدور
كل معدات واسطة فى صدور الآخر من القديم بالذات فهذا التسلسل جائز عندهم
لعدم اجتماع الافراد فى الوجود فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل
القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا
يعنى ان هذا الجواب مبنى على ان التسلسل جائز اذا كان الواسطة ذات جهتين
وذلك كما جاز فى بعض الحوادث عندهم كذلك جاز فى الحوادث باسرها فلا يلزم
مدعاكم الذى هو القدم الشخصى بل القدم الجنسى كما قال به الذى يستند اليه قول آت
وقيل اقول لا يخفى عليك ان هذا وما سبق منه انما يتم على مذهب المتكلمين القائلين بان
الفاعل فى الكل هو الله تعالى وعلى تحقيق الحكماء من ان الكل صادر عن الله تعالى
والجواب المذكور سابقا على مشهورهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ولكل وجهة فيرجع النزاع الى النزاع اللفظى المبنى على النزاع المعنوى فافهم
وقد قال بذلك اى بالقدم الجنسى بعض المحدثين المتاخرين قيل المحدثين بفتح الدال
على صيغة اسم المفعول فيرادف المتاخرين ويؤيده قوله وقد رأيت آه ومعنى المحدثين
القائلين بحدوث العالم وهو ابو نصر الفارابى وقيل لا بل معناه اى العارفين
باحاديث رسول صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يكون بكسر الدال المتاخرين
لا السلف من المحدثين وهو مقابل لما مر فى المتن من قوله واجمع السلف من المحدثين
على ان العالم حادث اى على انه حادث بجميع اجزائه وليس فيه قديم ولو جنسا وقد
رأيت فى بعض تصانيف جمع تصنيف مثل تدابير وتدبير والمراد منه المصنفات
اى فى مصنفات ابن تيمية هو ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة وهو من
المجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهة ومكان قال انه لا فرق عند بديهة العقل بين
ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده واستدل بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين
بحدوث العالم وعدم كون شخص مخصوصه قديما قال بقدمه الجنسى وتعاقب
اشخاصه الغير المتناهية القول به اى بقدم الجنس فى العرش اى فى حق العرش
وقال بعضهم ولما كان مذهبه اى ابن تيمية اثبات المكان للواجب وهو العرش فى
زعمهم لم يكن له اى لابن تيمية القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص

وقنع به عما وجب عليه في الباب انتهى وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالى
قدس سره العالى رد الجوابهم المذكور حاصل للجواب المذكور الذى مر آنفا
بقوله واجيب عنه آه منع جريان الدليل في صورة النقض لان مادته فيه
غير صادقة في الحوادث اليومية وهى التسلسل في الامور المجتمعة والامام
رد الجواب المذكور باثبات الاجتماع فيها ايضا لكن ذكر الشق الاول والغير
المجتمع توسيعا للدائرة وهو كثير من كلامهم ان هذه الحركة مقول لقال اى
حركة الفلك الدائمة مبدأ الحوادث من حيث انها اى الحركة مستمرة او من
حيث انها متجددة لابد ههنا من اعتبار المجاز بالحذف او المجاز المرسل فان الحركة
واسطة لا مبدأ ومصدر وما ذكره من الترديد توسيع والا فالواسطة
هى الحركة من الحيثية الثانية فان كانت تلك الحركة مبدأ الحوادث من حيث انها
مستمرة اى دائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها فكيف يصدر الخ
استفهام انكارى بمعنى فلا يصدر من مستمر اى متصل واحد متشابه الاجزاء
صفة مستمر وتشابه الاجزاء هو الاتحاد في النوع شئ فاعل يصدر في بعض
الاحوال دون بعض يعنى فكيف يصدر منه ذلك في بعض الاحوال مع عدم
صدوره منه في بعض آخر من الاحوال وهو يستلزم الرجحان من غير مرجح
قيل حكم بان الحركة متشابه الاجزاء مع ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة
اصلا فيمكن ان يراجع متشابه الاجزاء الى السلب اى لا يكون اجزاؤه متخالفة
سواء كان له اجزاء لم تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا وان كانت من حيث انها
متجددة فما سبب تجددها في نفسها استفهام حقيقى يعنى اقرارى فيحتاج الى
سبب آخر البتة فيتسلسل واعترض عليه من طرف الفلاسفة وحاصله ان
هذا الرد وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يكون ملزما لهم بان هذا التسلسل
جائز عندهم اى عند الفلاسفة يعنى ان التسلسل لازم وبطلانه ممنوع كيف
والتسلسل في الامور المتعاقبة جائز لعدم وجوب اجتماع الآحاد اى احاد الخ
اسباب التجدد فجاز ان يكون فرد من افراد الاسباب على سبيل التعاقب موجودا
على نحو ما قال الشارح في حدوث العالم باسره فتأمل وهم اى الحكماء قائلون بجواز
التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه اى التسلسل فيها اى في الامور المتعاقبة
قلت نصرة للامام وجوابا للاعتراض باثبات التسلسل المحال التجدد اى الحدوث

والوجود جديدا عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم اشارة
الى بيان الكبرى جزء من الحركة فلابد لعدمه اى لعدم الحادث من علة حادثة
لما بين في محله من امتناع ترجح الممكن بنفسه الى احد جانبى الوجود والعدم
وتلك العلة اما امر موجود ذكره لتوسيع الدائرة وتشحيذ الاذهان والا
فالامر الموجود لا يكون علة لعدم شئ فان علة العدم وكذلك الشق الثالث
باعتبار الجزء الاول قيل كان موضع هذا الكلام اعنى به قوله وتلك العلة اما اه
بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة
بعد حتى ان يقال اما بعضها موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق انتقاله الى علة
كل من ذلك الامر الموجود الى غير النهاية فيلزم التسلسل او عدم امر موجود
لا يقال لا يجوز ان يكون العدم علة له لانه لابد عند تجدد المعلول من تجدد
امر هو علته والعدم ليس كذلك لما مر جوابه من انه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد
شئ وبين ان يقال تجدد العدم لانا نقول هذا انما هو في العدم المطلق دون
عدم امر موجود فلذلك قيد ههنا به وبهذا ظهر فائدة القيد واما قوله اما
وجود امر موجود فالظاهر انه لا فائدة في التقييد فتفطن او بعضها امر موجود
وبعضها عدم امر موجود وذلك اما بان يكون علة عدم كل جزء مركبا منهما
او بان يكون علة عدم بعض الاجزاء مركبا منهما وعلة عدم الباقى امر موجود
وبناء على الشق الاول من الترديد ننقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود
الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب
على رأيكم من علة حادثة هى اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع
الموانع الموجود الذى يمنع وجوده او مركب منهما على ما صرح به الفاضل الكلنبوى
قال مولانا الخلخالى في مقام الايضاح اى في ايضاح قوله حتى يلزم التسلسل
في الامور المجتمعة آه وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون
علته الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة
يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل
الموجودة مجتمعة لا متعاقبة انتهى المترتبة صفة بعد صفة للامور و
بناء على الشق الثانى اى على تقدير ان يكون علة انعدام جزء الحركة التى هى جزء
من مفهوم التجدد بكون ذلك العدم اى عدم امر موجود اى عدم ارتفاع

الموانع عدم جزء هذه الجزء وارتفاع الموانع من اجزاء علة وجوده اى تحققه
ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه اى عدم ما لا يكون
وجوده علة لوجود شئ علة حتى يكون لعدمه اى لعدم ذلك الشئ فثبت ان
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده لان المعلول يجب وجوده عند وجود
جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل كما صرح به
فى بعض الحواشى فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها اى
لتلك الموجودات وذلك لانه اذا كان وجوده علة لوجود شئ يكون عدمه علة لعدمه
فيكون عدم جزء من اجزاء علة وجود الحركة علة لعدم الحركة مثلا نفرض موجودا
يكون له علة ذا اجزاء فعدم جزء من اجزاء ذلك العلة علة لعدم الحركة ثم نفرض
ثانيا موجودا آخر يكون له علة ذا اجزاء فعدم جزء من اجزاء العلة علة لعدم جزء
الحركة الذى جزء من اجزاء علة الاول للموجود الاول وهكذا الى غير النهاية و
بناء على الشق الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من بيان احد الامور
الموجودة على تقدير الاول وتلك الاعدام على تقدير الثانى او كلاهما على الثالث
غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
والمراد من ذلك الوجهين المذكورين من الشق الثالث كون احد القسمين غير
متناه وكونهما غير متناه فافهم قال بعضهم فى بيان لزوم ذلك التسلسل هكذا اما
على الاول فان كان غير المتناهى الامور الموجودة فالتسلسل ظاهر وان كان الاعدام
فباعتبار الموجودات التى هى اعدام لها واما على الثانى فباعتبارهما جميعا انتهى
والحاصل اى حاصل الجواب المذكور عن الاعتراض الوارد على الامام حجة الاسلام
قيل وفائدة هذا الحاصل هو تعميم الامور الموجودة الذى هو الشق الاول حتى
لا يرد المنع على الحصر وبيان لزوم التسلسل فى الاول حال عدمه اللاحق وفى الثانى
حال وجوده السابق وحال الشق الثالث ظاهر وقال الاستاذ الكلنبوى هذا
اى قوله والحاصل الخ جمع للاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين
الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ما سبق
ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثانى دفع ما يرد على الحصر فى الشقوق المذكورة
الى آخر ما قاله انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة المراد من الامر
الموجود فى الشقوق الثلثة اعم من الامر الموجود وما يستلزمه بناء على ان الفرض

لزوم التسلسل فى الامور الموجودة فى احد الجانبين او كليهما باى وجه كان
على ما يؤيده قوله الآتى يستلزم حدوث امر موجود فافهم اما انه يلزم ذلك
التسلسل فى حال وجوده اى وجود جزء من الحركة السابق صفة الوجود و
تلك السبقة كائنة على العدم او فى حال عدمه اى عدم ذلك الجزء اللاحق لانه عدمه
اى لان عدم جزء من اجزاء الحركة الحادثة المستمرة بعد حدوثها ابدا ان كان حادثا
بسبب حدوث امر موجود يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة او
بسبب حدوث عدم امر كعدم ارتفاع الموانع يستلزم ذلك العدم حدوث
امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى هو العدم الحادث وقت
عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فى آن كعدم
عدم المانع عن وجود الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده وهو بعينه زوال
ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده المستلزم ذلك العدم الاول
لوجود المانع عن وجود الجزء بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة
المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان عدم الجزء
الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية
يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود ولو فى آن واحد الحادث
فى حال عدمه اى فى حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففى الضمير استخدام وتفصيله
فى الكلنبوى فان اردته فارجع اليه وان كان اى عدم الجزء بسبب عدم امر موجود
لا يستلزم صفة عدم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور اى التسلسل فى الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة وقت وجود ذلك الحادث وهو وجود جزء من الحركة
وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت قيل ان هذا السؤال لا يرد على ما ذكره
الشارح لان التسلسل الذى بينه كان بالنسبة الى نفس وجود المانع بمعنى
انه لا بد لهذا المانع من علة ولهذه العلة من علة اخرى وهكذا لا بالنسبة الى
الموانع بمعنى انه لا بد لهذا المانع من مانع ولهذا المانع من مانع وهكذا حتى يقال
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع اذ يجوز ان لا يكون بعضها متوقفا على بعض
ولعله ذكر السؤال ليثبت التسلسل المستحيل بين تلك الموانع على هذا ايضا
وحاصله منع لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة على التقدير
الثانى من الشق الاول الذى هو عدم امر يستلزم امرا موجودا على تقدير

ان يكون لكل جزء المستفاد من قوله فاذا عدم جزء من الحركة مستند الى عدم
عدم المانع المستلزم لوجود المانع لايلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم الله
التسلسل المستحيل اى فى عدم اللاحق والا ففى حال وجوده السابق لازم البتة
لايقال هذا مخالف لما تقرر فيما بين القوم من ان علة عدم العلة العدم لانا نقول
علة العدم على هذا التقدير ايضا عدم العلة غايته ان عدم العلة لاجل وجود المانع
وامثاله شايع بل فرق فى عدم لزوم الاستحالة لايلزم اجتماع تلك الموانع
فى الوجود ايضا كما لايلزم الترتب لجواز ان يكون حدوثها اى الموانع ولوانا
كافيا من غير ان يكون الانفس الموانع دخل فى ذلك الانتفاء فى انتفاء ما اى الاجزاء
الممنوعة هى مانعة عنه اى عما هو عبارة عن تلك الاجزاء قلت تلك الموانع
اى موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة متعاقبة فى الحدوث لكونها لازمة للاعدام
المتعاقبة فى الحدوث لكونها واسطة فى العدم الطارى لجزء الحركة فان اجتمعت
اى تلك الموانع فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لوجود شرائط استحالته وهى
الترتب والاجتماع فى الوجود لان احادها مترتبة فى نفس الامر فى الحدوث
بحسب الزمان فيكون الترتب وضعيا لاطبعيا لكن ايهما وجد استحال التسلسل
ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق المثبت المظهر بطلان التسلسل ولايقدح
فيه عدم ترتبها بحسب الذات فقولكم ان الامور المترتبة بحسب الذات شرط
جريان التطبيق بط لانه كما يجرى بحسبه يجرى بحسب الحدوث فتخصيص احدهما
بالشروط دون الآخر تحكم بحت كما لايخفى على كل احد ذى فطرة سليمة دون ذوى
عقول عقيمة وافكار سقيمة يفيد بهذا القيد انه لايخفى لكن لا مطلقا بل اذا علم هذا
الاخذ وهذا التطبيق وتخليص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا
من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عن اولى فطرة سليمة سواء كان الترتب
ذاتيا او زمانيا فالتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير
الاستناد المذكور اى استناد عدم كل جزء من اجزاء الحركة الى عدم عدم المانع
فانا هذا تنبيه لا دليل فافهم نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها
قيل لايخفى ان التطبيق وان جرى فيها لكنهم ليسوا بقائلين بجريانه الا فى الامور
المترتبة بحسب الذات هذا كلامه وانت خبير بانهم لم يصرحوا بعدم جواز جريان
غايته ان اكثر ما اجروا فيه انما هو من هذا القبيل اى الترتب بحسب الذات فالحق ما قاله

المحقق على السلسلة المبتدأة من المانع الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الاخر
فاذا ذهبت الى غير النهاية يلزم مساوات الناقص الزائد وهو بط وان تناهت الناقصة
فيلزم تناهى الزائد ايضا لان الزائد على المتناهى بقدر متناه ايضا فيلزم التناهى
على تقدير اللاتناهى وهو خلاف المفروض وان لم تجتمع اى تلك الموانع نقلنا الكلام
اى المشتمل على الشقوق الثلثة بالترديد كما هو الظاهر من قوله الى علة عدمها
اى عدم تلك الموانع بان عدمها اما امر موجود فيلزم التسلسل المستحيل فى
الموجودات على الشقوق الثلثة المذكورة سابقا الحادثة صفة الموجودات
وقت عدمها اى الموانع اى وقت عدمها اللاحق وهو القسم الاول او وقت
وجودها السابق كما مر نظيره وهو القسم الثانى يعنى اذا كانت الموانع عدم امر
موجود لايستلزم امرا موجودا فان علة عدم واحد من تلك الموانع المتقدمة
بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده المستلزم
لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته قال بعض المحشين على قوله
فان علة الخ فيه ان الظاهر ان اقسام المذكورة سابقا يجرى ههنا ايضا فاوجه
اختصاصهما بالذكر وقال بعضهم كلاما يصلح جوابا عنه بقوله وانما لم يتعرض
لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كان العلة عدم عدم المانع فى جميع
المراتب او للاشارة الى التحقيق انتهى واقول الظاهر من نقل الكلام هو نقل الحاصل
المذكور سابقا بدلك عليه قوله او وقت وجودها فيكون الشقوق اربعة
بل ستة يضم الوجود السابق الى الثلثة واقتصار البيان على بعضها بقوله فان
علة عدم آه لعله لاحتياجه اليه وعلى الاول اى وعلى التقدير الاول وهو كون
المانع عدم عدم المانع يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية
اى يلزم وجود موانع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا بان يكون كل مانع من تلك
الموانع مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلام
وبعضهم حملوا الموانع على علل مانع واحد بناء على ان علل المانع عن الشئ موانع ايضا
لذلك الشئ ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع الواحد المنعدم وعلى
التقدير الثانى وهو كون المانع عدم جزء من اجزاء علته يلزم ان يكون تحقق
ذلك الموانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل يعنى
التسلسل حال وجوده فى اسباب وجوده اى المانع الوجه الرابع ما عول اى

اعتمد عليه بعض فاضل عول المتاخرين وهو مولانا علی الطوسی من المتكلمين
فی الرد علی استدلالهم المذكور الذی مقتضاه قدم بعض اشخاص العالم كالافلاك
والعقول والهيولی العناصر وانما عول عليه لانه ابطال دليلهم بما هو مذهبهم
وهو مقارنة الحوادث للقديم وحاصل الوجه الرابع انه لوتم دليلهم لزم الفساد
وهو منافاة مقتضاه لما ذهبوا اليه من مقارنة القديم للحادث فيكون نقضا له
للدليل المذكور ولا يرد ما ذكره بعض الافاضل فلا يحتاج الی تكلف كما صرح به
بعض الكمل الذهو الی سوآء السبيل ادل وهو ان القول بتوارد الاستعدادات
الحادثة وهی استعدادات الحركات واستعدادات الصور والعوارض الواردة
من جانب الازل ای من جانب المبدأ فلذا قلت كالصور الواردة علی الهيولی مثلا
فانهم شبهوا الهيولی بالسقف والصورة بالعمودات تنهدم مرة بعد حين العمودات
والسقف باق فی موضعه الغير المتناهية صفة الاستعدادات بعد صفة
علی متعلق بالتوارد مادة قديمة وهی هيولی العنصرية والفلكية بل كلمة
بل للترقی فی ابطال الشق الثانی وقد حصل ذلك من وجهين احدهما تعميم الحوادث
من العروض وغيرها والثانی تعميم القديم من المادة وغيرها فقوله مطلقا الاتی
يحتمل ان يكون تعميما للقديم بالنظر الی المادة وغيرها ويحتمل ان يكون ما يليه من
التعميم بيانا له عدم تناهی حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سوآء كانت تلك
الحوادث ای الحوادث العنصرية او الفلكية او تصورات المجرد او تعلقات الارادة
القديمة واردة علی ذلك القديم عارضة له هذا مع قوله وارده خبر واحد كانت
كقولهم هذا حلو حامض بمعنی مز فلا يلزم كون الصور التی هی الجواهر من العوارض
وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له اولا غير معقول
بمعنی غير متصور او غير ممكن لان القديم يجب ان يكون سابقا علی كل حادث اذ القديم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم قيل ظاهره بالعدم مطلقا ای سوآء كان عدم القديم
او عدم غيره ولكنی اقول فيه ما فيه من انه لو عمم العدم من عدم القديم وعدم غيره
لزم وجود الحادث قبل وجود القديم وهو باطل فالحق عندی ان القديم ما لا يكون
مسبوقا بعدمه ای بعدم ذاته فافهم والحادث ما يكون مسبوقا به ای بالعدم
فلا بد هذا بيان للنتيجة ان يكون القديم سابقا علی كل فرد واحد مما يصدق عليه
الحادث هو اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع

او بالجنس اذ مفهوم الحادث صادق علی كل واحد منها ای من المذكورات
اعنی الشخص والنوع والجنس فالمراد ان يكون سابقا عليها علی ذلك المعنی اذ لو
لم يكن سابقا بل كان مقارنا بحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث اما
ان يكون للقديم المقارن له عدم فيكون كون القديم مسبوقا بالعدم او يكون
وجود يستلزم تقدم القديم علی الحادث وهو بط وخلاف المفروض اذ المفروض
المقارنة لا السابقية فتامل وهذا ای وجوب كون القديم سابقا علی كل حادث
كلا وافرادا يوجب ان يكون له ای للقديم حالة ای زمان مفروض موهوم ::
يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث يتحقق فيها سبقه ای
القديم علی كل واحد مما يصدق عليه الحادث فالنتيجة القديم يوجب ان يكون
له حالة مذكورة وكل شئ هذا شانه يكون القول بتوارد الاستعدادات الغير
المتناهية عليه بل عدم تناهی حوادث متعاقبة مع وجوده مطلقا غير معقول
وقوله يلزم اشارة الی علة الكبری المطوية اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا علی كل واحد منها بل علی بعضها وهو ای كون القديم غير سابق اذ كان مقارنا
مع واحد منها علی كل واحد منها بل علی بعضها ظاهر بضرورة العقل ويلزم عطف
علی لا يكون من توارد الحوادث سوآء كانت حوادث عنصرية او فلكية
ولو قال يلزم من معيته ان لا يتناهی الحوادث لمادة القديمة مطلقا لكان لشمول
القسمين المذكورين سابقا بعد الترقی وقوله الغير المتناهية عليه ای علی القديم
ان لا يوجد له ای للقديم تلك الحالة التی فيها سبقه علی كل فرد منها بل مقارنته دائما
مع بعض الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق بدون
المقارنة علی كل فرد بديهية ولقائل ان يقول مقارنة القديم مع الحوادث بالقياس
الی وصف عدم التناهی للحوادث المستلزم بكون الحوادث مسبوقا بالعدم و
سبقه علی كل ما صدق عليه الحوادث بالقياس الی وصف الحدوث المستلزم
لكونه منسبوقا بالعدم والمنافات انما يلزم لو كانت المقارنة والسبق بالقياس الی حالة
واحدة فتامل فان قلت ما وجه التامل قلت وجهه ان المقارنة والسبق كلاهما
باعتبار ما صدق عليه الحوادث كما هو الظاهر عند العقل والمتبادر من كلام الشارح
المحقق قلت هذا ای الحكم ببداهة المنافات المذكورة آنفا بداهة الوهم لا بداهة
العقل كلاهما اضافة الی الفاعل بمعنی ان ذلك الحكم حكمه وهو الواهم لا العقل العاقل

لان العقل لايرضى بذلك الايجاب وانما رضي به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه
المنافاة المذكورة بقوله والمنافاة بين دوام الخ فان قلت ما الفرق بين البداهتين
المذكورتين قلت اذكرلك مثالا يحصل به الفرق بان اقول الميت جماد والجماد لايخاف
منه بداهة العقل ان الميت لايخاف منه وهو الحق وبداهة الوهم انه يخاف منه وهو
ليس بحق قال بعضهم والاصح في الجواب ان يقال معنى مقارنة بالحوادث الغير المتناهية
مع القديم دائما مقارنة فرد ما منها مع القديم كما سيجيء في القدم النوعي ففي الحقيقة
لم يقارن القديم الا القديم تأمل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث لا
على مجموعها كما زعم المتوهم فالمراد به الفرد المنتشر قوله انما يستلزم خبر فان
اى يستلزم التقدم المذكور كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها اى
من الحوادث سوآء كان ذلك الفرد شخصا اوجملة اشخاص متناهية اوغير متناهية
وان كان مقارنا دائما لفرد آخر اى غير الفرد المسبوق بل فرد ما منها اى الحوادث
وههنا اى في مقام الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على المادة بل عدم تناهي
حوادث الخ لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اى انتفاءه المقدم
على وجوده قيل اى انتفاء كل فرد على سبيل البدل فلا ينافي ما يأتي من قوله ادنما من فرد
منها الا والقديم قبله اى قبل ذلك الفرد مع قيد موجود الثاني الحادث السابق عليه
اى على ذلك الفرد ولا يمكث عند هذا الحادث بل يتحقق مع الحادث السابق على هذا الحادث
السابق وهكذا الى غير النهاية فيتحقق جواب لما تقدمه اى تقدم القديم على كل فرد
منها في زمان ما مع دوام المقارنة اى مقارنة القديم بفرد آخر منها واللازم
من هذا الدوام قدم فرده او قدم نوع تلك الحوادث ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك الحوادث الغير المتناهية كالجنس والفصل ونحوهما والحكماء قائلون به
وانما يلزم ما ذكره بعض المتأخرين من دعوى بديهة المنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في متعلق بالسبق زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يعني لم يؤخذ في مفهوم القديم
السبق على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل المأخوذ ان يكون سابقا
على كل فرد من افراد الحادث يلزم ذلك اى السبق على الجميع في زمان واحد في الحوادث
المتناهية واما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة
لفرد ما اى لفرد منتشر منها اى من الغير المتناهية وذلك ظ يعني ذلك التحقق

مع ذلك الدوام ظ لاسترة فيه فلا منافاة بينهما كما توهمه القائل هذا ولك ان تقول
ان كان القديم عبارة عما يكون له سبق على كل فرد واحد من الحوادث فالحق وهو
ما قال الشارح وان كان عبارة عما يكون له حالة لا يقارنه فيها حادث فالحق هو
ما قاله القائل والظاهر من اقوال المتكلمين انه هو هذا فمن عاب القائل بما لا يليق ذكره
فلعمري هو عائب قولا صحيحا وآفة من الفهم السقيم وقد اعترض من جانب
الفلاسفة عليه اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه اى على وجه الرابع
بمنع المنافاة كايراد الشارح لا اعتراض على الشارح بان متعلق باعترض المنافاة
المذكورة في كلام المجيب المعترض عليه انما يلزم لو استلزم حدوث فاعل
استلزم كل فرد حدوث بالنصب مفعول يستلزم الكل المجموع الذي هو
عين الافراد الموجودة وليس عند الحكماء كذلك فيجوز ان يكون الكل المجموع قديما
فلا يجب تقدم المادة عليه كما نحن فيه لانه غير متناهي الافراد واما في متناهي الافراد
فيستلزم فمعنى قوله لو استلزم حدوث كل فرد لو استلزم حدوث كل فرد مطلقا
سواء كان الافراد متناهية اولا وليس كذلك لان الاستلزام في المتناهي فقط
وما نحن فيه غير متناه فليس الكل المجموع ههنا حادثا فيدوم المقارنة مع السبق
على كل فرد وانت تعلم فساده اى فساد الاعتراض يعني ان هذا الاعتراض فاسد
لان حدوث كل فرد مطلقا سواء كانت الافراد متناهية اولا يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء اى حدوث كل جزء يستلزم حدوث الكل
بداهة وذلك لان المجموع ليس الا تلك الافراد من حيث ان الكل يتركب من الاجزاء فان
كانت حادثة فهو ايضا حادث قيل ان اريد ان حدوث جميع الاجزاء يستلزم حدوث
الكل بديهة فمسلم ولكن ينبغي ان يقول وحدوث الاجزاء وان اريد ان حدوث جزء فقط
يستلزم فالبديهة ممنوعة هذا والجواب ان المراد بالكل من حيث هو كل لا في ضمن
جميع الاجزاء والمراد بالجزء كل الاجزاء بجعل اللام للاستغراق انتهى ثم اراد ان
يبين منشأ غلط المعترض فقال وكانه اى المعترض توهم ان حدوث الكل المجموع انما
يتحقق بان لا يكون شيء من آحاده اى من آحاد الكل المجموع موجودا اصلا في زمان
وان كان قديما عنده ثم توجد تلك الآحاد في زمان واحد وهو اى ذلك التوهم
توهم بعيد لان حدوث بعض الافراد كاف للحكم بحدوثه لما مر من ان حدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل والحال قد اى على التحقيق فتح اى طعن بعض الفضلاء

وهو العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى وذلك القدح قدح به اى ذكره فى شرحه
على العقائد النسفية فى اواخر بحث صدور الاعيان والاعراض فى الجواب عن بحث
ثالث اورده هناك وانما اورده ذلك العلا فى تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العا
لم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة و
بعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لا تخلوا عن الحوادث وما لا يخلوا
عن الحوادث فهو حادث فى متعلق بقدح مذهب الفلاسفة اى فى الاستدلال
الفلاسفة فى قدم العالم بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم اى والفلاسفة
قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث مع قولهم بقدم الماهية فيلزم عليهم اى
على الفلاسفة حدوث ماهيتها والحال انه مناف لقولهم بقدم الماهية كما سبق آنفا
قيل ان وجود الماهية ليس لها وجود فى الخارج فى نفسها بل وجودها فيه انما هو فى
ضمن الافراد ولكن هذا مسلم عند من لا يقول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج
كصاحب المحاكات واكثر المتأخرين واما عند من لا يقول فليس بمسلم فتأمل فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد وكذا لا يتصور قدم الجنس اذ لا وجود له الا فى
ضمن الانواع فان قلت فلم خص النوع بالذكر قلت اجاب عنه الفاضل الكلنبوى بقوله
لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق
كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهية
النوعية والجنسية كما لا يخفى قلت هذا الكلام سخيف بالخاء المعجمة بمعنى الضعيف
مطلقا وقد جاء بمعنى ضعيف العقل وخفيفه والمراد هنا المعنى الاول وحاصله
ان كلامه حق لكن لا يقدح مذهب الفلاسفه لان مرادهم اى الفلاسفة من قدم
النوع ليس قدم الماهية بل مرادهم منه ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجود
بحيث لا ينقطع بالكلية قال مولانا الكلنبوى لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع
للاستقبال كما وقع فى ان لا يزال ولهذا قيل هذا اى لا يزال بمعنى الابد على وفق مرادهم
لان معنى القديم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر
لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فى ما ذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير
عن الماضى لصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين الذين اوردهما
المولى الخيالى انتهى ومن البين خبر مقدم على المبتدأ وهو جملة قوله ان حدوث
كل فرد لا ينافى ذلك اى قدم النوع على هذا المعنى اصلا وقطعا وليت شعرى

[illegible]

يريد

يريد بهذا الكلام ايراد مثاله من المحسوس لتشبيه المعقول بالمحسوس ماذا
للاستفهام يقول هذا القائل فى الورد الذى لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين
مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل حاكمة بانه لا فرق بين المتناهى
وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم فكما ان الورد لم يبق فرد منه اكثر من يوم او يومين
مع انه يوصف بالوجود والبقاء فى شهر او شهرين بواسطة تحققه فى ضمن الافراد
الموجودة على سبيل التعاقب فى شهر او شهرين فكذلك يوصف النوع بالقدم
بواسطة تحققه فى ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب ازلا وان لم يكن شئ
من الافراد ازليا بل يكون كلها حوادث على سبيل التعاقب لا يقال فرق بينهما فان
الورد متحقق فى ضمن الافراد والافراد موصوف بالوجود على سبيل التبدل و
التعاقب شهرا او شهرين فبواسطة اتصافها به على ذلك الوجه اتصف الورد به
فانه وان كان متحققا فى ضمن الافراد ايضا الا ان الافراد لا يوصف بالقدم لا
على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب حتى يوصف باتصافها ايضا به لانا
نقول ليس المراد بالقديم الا ما لا بداية له بواسطة الوجود فالنوع لما لم يكن
لوجوده المتحقق فى ضمن الافراد الغير المتناهية بداية اتصف بالقدم وان لم
يتصف الافراد به اصلا لكونه ذا بداية كما ان الورد متصف بالوجود المتحقق فى ضمن
الافراد الغير المتناهية المنقطع فى شهر او شهرين وان لم يتصف شئ من الافراد
بذلك الوجه الخامس من الايراد على دليلهم اى على دليل الفلاسفة الذى
اقاموه على قدم العالم ان برهان التضايف بل غيره اى غير برهان التضايف
من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة
فى نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا بل وضعا فى بعض المواضع كما انفصل بعض
الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر سواء كانت تلك الامور الموجودة الا
مجتمعة فى زمان اولا اى او لم يكن مجتمعة فى زمان بان كانت متعاقبة الوجود
كالحوادث اليومية وذلك هذا دليل بطلان لزوم التسلسل فيها لان حاصل
برهان التضايف وهو النسبة الواقعة بين الشيئين لا يمكن تعقل احدهما
بدون الآخر فاضبط انه شان لو ذهب سلسلة المتضايفين ولو بالسابقية
والمسبوقية فى الواقع الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده
اولا لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال

لان المتضايفين متكافيان وهو اى التكافؤ التساوى والتعادل يقال فلان كفؤ
فلان اى نظيره اى متساويان فى الوجود ضرورة معنى انه اذا وجد احد المتضايفين
الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر فيكون متساويين فى العدد ضرورة وان لم يجب تساوى العدد
فى المتساويين المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن لابد بازاء كل بنوة ابوة
على ما صرح به السيد الشريف فى شرح المواقف وتقرير البرهان على ما اختاره صاحب
التجريد انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير
لاتناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وتقريره على ما اختاره الشارح انه لو ذهب
سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة احد المتضايفين على الآخر والا
لوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها
على تقدير لاتناهيها هذا خلف لانه اجتماع النقيضين كما قال بيان الملازمة اى
بيان لزوم كون احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر انه اى ان الشان
لو كان التسلسل من متعلق بكان جانب المبدأ اى العلة بان يكون التسلسل فى العلل
متصاعدة دون المعلول لانه متنازلة وفيه ان الظ ان التسلسل فى العلل هو
ان يؤخذ من علة معينة ويكون الذهاب منها الى علتها وهكذا فقوله الآتى
كالمعلول الاخير ينافى ذلك الا ان يقال المراد من التسلسل فى العلل التسلسل الواقع
على ذلك الطريق بان يكون متصاعدة فح لامنافاة قال الاستاذ الكلنبوى بعد
ما فسر من جانب المبدأ بقوله اى فى جانب العلل واما اذا اخذنا التس فى جانب
المعلولات فح نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لاعلة لها كما اذا
فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة
للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم
اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة انتهى واخذنا سلسلة من مسبوق معين
كالمعلول الاخير كاف كالمعلول للتشبيه اى لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير
على كون المراد من المعلول الاخير معلولا اخيرا فى الواقع كما هو المتبادر وللتمثيل على كون
المراد منه معلولا اخيرا مفروضا فافهم فهذا المعلول له مسبوقية بعلته بلاسابقية
على شئ وكل واحد من احاد السلسلة سوى المعلول الاخير سابقية على معلوله
ومسبوقية بعلته فيتكافؤ بان يقع بازاء كل سابقية مسبوقية وبالعكس اذ التكافؤ

فى اللغة التساوى والتعادل يقال فلان كفؤ فلان اى نظيره فالمعنى فيتساوى
عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير
مسبوقية بعلة بلاسابقية على شئ فيزيد فى المتضايفين عدد المسبوقيات
على عدد السابقيات بواحد وهو محال لانه يلزم منه ان القصير متساويا للطويل
مثلا قال الكلنبوى بعد قوله ومحال بداهة اذ لايجوز العقل سابقا بلامسبوق
ولامسبوقا بلاسابق انتهى اعلم ان ما نحن فيه وهو ان هنا مسبوقا بلاسابق
ان كان معناه ان هنا مسبوقا وليس بسابق فهو كذلك لكنه ليس بمحال وان كان
معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق سبق عليه فهو ليس كذلك كما ترى وان كان
معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق يكافؤ فهو كذلك ومحال والحاصل ان الاول
لازم هنا وليس بمحال والثانى محال لكنه غير لازم والثالث محال ولازم فيحمل
كلام الكلنبوى على الثالث فافهم واضبط ولما قال بعض من ارباب المرام فى مثل
هذا المقام كحسن چلبى رحمه الله تعالى فى حاشيته على شرح المواقف هذا الدليل لايجرى
فيما اذا كان عدم التناهى من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة و
اراد بها برهان التطبيق والبرهان العرشى وغيرهما فعده الشارح من التوهم فقال
ولايتوهم ان هذا الدليل اى برهان التضايف انما يدل على بطلان التسلسل فى جانب
واحد كما لو كان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذى لاولد له
او علة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا كان
التسلسل من الجانبين اى الازل والابد بان يكون فى الازل فى العلل متصاعدة
وفى الابد فى المعلولات متنازلة كما فى ما نحن فيه فلاينفيه اى لاينفى التسلسل
من الجانبين هذا الدليل فان تعليل لكون التسلسل من الجانبين الحوادث كما لا
اول لها اى لتلك الحوادث لا اخر لها على ما زعمته الفلاسفة فكل تعليل لقوله
كما لا اول لها لا اخر لها ماله مسبوقية فله سابقية فلايظهر فيما نحن فيه
الخلف اى المحال وهو زيادة احد المتضايفين على الاخر وذلك اى عدم التوهم
ثابت او نهينا عن ذلك التوهم واقع لانا اذا اخذنا قال الكلنبوى هذا شروع فى بيان
لزوم الخلف المذكور فى التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة
فى الوجود واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير قال السيلكوتى فى بيان قوله
كالمعلول الاخير فيما اذا كان السلسلة منقطعة فى جانب السابقية لعدم عليته لما تحته

انتهى وقال بعض اخر الذى فرضنا فى الصورة السابقة معلولا اخيرا والا ففى هذه الصورة ليس باخير بل من الاوسط فتامل مبدأ اى جعلناه او اعتبرناه مبدأ و تصاعدنا الى جانب العلل يجب ان يكون فيما قبله اى فى واحد من الاحاد قبله اى قبل المعلول الاخير من الاحاد سابقية لايكون معها اى مع تلك السابقية مسبوقية حتى تكافئ تلك السابقية المسبوقية بالنصب التى فى المبدأ وكذا اذا تنازلنا فى جانب المعلولات من المبدأ الذى تنتهى اليه السلسلة باجزاء البرهان فيها على سبيل التصاعد يجب ان يكون فيما تحت المبدأ اى مبدأ السلسلة مسبوقيه لايكون بازائها اى بازاء تلك المسبوقية سابقية كما وجد فى المبدأ اى العلة التى ابتدأنا واخذنا منها سلسله سابقية وليس معها مسبوقية ليتكافئ اللام بمعنى حتى وقيل لوجوب تكافئ عددهما فيكون التقدير لاجل وجوب تساوى عدد السابقيات والمسبوقيات فثبت بطلان عدم تناهى الجانبين فهما متناهيان والمركب من المتناهيين متناه البتة فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين ومن البين هذا شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه وهو تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فلا تكرار كما توهم فلذا قال استاذنا الكلنبوى فى مقام بيان المرام وتصوير المعنى يعنى ان هذا البرهان الجارى فى استحالة التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ما قررنا يجرى فى استحاله تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية متعاقبة لمسبوقيته انتهى ان هذا البرهان اى برهان التضايف يجرى لاثبات استحالة التسلسل فى الامور المتعاقبة الموجودة اى فى امور متعاقبة وجودها لا مجتمعة ايضا كما يجرى فى المجتمعة لان عدد احد المتضايفين لايزيد عدد الاخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا كالاب والابن كما اذا فات الاب وبقى الابن مثلا انما قال مثلا اشارة الى كون المثال مما يتعاقب انما هو على سبيل الفرض والتمثيل لايمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا فيه اى فى الوجود ولا انقص منها اى من تلك البنوات واما فى صورة تعدد الابناء فليست بانقص اذ صفة البنوة واحدة لا تعدد فيها وانما التعدد فى المحل الذى هى قائمة به فالابوة فى تلك الصورة صفة واحدة قائمة بمحل واحد لصفة اخرى قائمة بمحل متعددة ولا ضير فى ذلك وقال على هذا بعض من الرجال ما قال ونحن ما ذكرناه فى هذا المحل لان مرضينا الاختصار

فى المقال بحسب الزمان والحال وكذا اى كما يجرى برهان التضايف كذلك برهان التطبيق من البراهين المعلومة يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحوادث اليومية لان التطبيق فى الوهم لايقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم وانما قال بمعونة الوهم لان فرض العقل انطباق احدهما على الآخر على الوجه المذكور لايتوقف على ادراك اجزائه على الوجه الجزئى بل يكفى ادراكها على الكلى والمقصود ههنا تطبيق احدهما على الآخر على وجه يلاحظ كل جزء من اجزائها وتطبيق واحد واحد من اجزائها على واحد واحد من الاخرى وذلك انما يكون باستعانة من الوهم فتامل اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية مبدأ وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الاولى لحركات الافلاك والازمنة او بعدها اى بعد مبدأ الجملة الاولى حتى يكون ازيد من الجملة الاولى وتوهم اى العقل انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق جواب اذا اخذنا سائر احاد الجملة الاولى على سائر احاد الجملة الثانية وتسوق الدليل الى آخره فان قلت ان لفظ الجملة انما يطلق على المتناهى دون غير المتناهى فكيف يصح اطلاق لفظ الجملة عليها قلت المراد من الجملة هى الامور التى لايخرج عنها شئ من الآحاد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية اه العارضة لتلك الاجزاء فافهم ومحصله انا نفرض جملتين احدهما من معلول معين والاخر من المعلول الذى قبله وتسلستا الى النهاية فان استوت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى بان نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستو الجملة الثانية الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور للزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة تزيد عليها بمرتبة فيكون متناهيا فاعلم ان الحكماء يعترضون تارة بمنع جريان الدليل فيه وتارة بمنع تخلف المدعى وكلاهما مقدوحان فلذا قال الشارح فان كان تجويزهم اى الفلاسفة التسلسل اى فى عدم التناهى فى الامور المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية الغير المجتمعة فى الوجود لعدم جريان الدليل برهان التطبيق والتضايف لكن ما بعده يخصصه بالاول بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده اى فساد ما جوزوه وهو التسلسل المذكور وذلك الظهور من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الخ ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجرى الخ مع بيان

امكان التطبيق وان كان ذلك التجويز منهم لان اى لاجل ان السلسلة
الغير المتناهية غير موجودة فى الخارج هناك اى فى الامور المتعاقبة يعنى
ان كان ذلك التجويز لتخلف حكم المدعى فى المتعاقبة لا لعدم الجريان الغاء فى فا
لدليل ليس جواب ان كان لان جوابه قوله الاتى فيرد عليه ولان السلسلة
خبر كان واما الفاء فهو جواب شرط محذوف يدل عليه السباق اى واذا
كانت السلسلة الغير المتناهية غير موجودة فالدليل وان كان جاريا بحسب
الوهم لكن المدعى الذى هو امتناع التسلسل غير متخلف لان غير المتناهى غير
موجود فى الخارج هناك قال بعض الافاضل لا حاجة الى هذا الكلام بعد قوله
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فلو الغاه لكن اولى ونقله
عن محش ثم قال فالعبارة اللائقة لكن المدعى غير متخلف لان المدعى ليس الا
امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية هذا فامتناع السلسلة مطلقا غير
مدعا نا كما قال الشارح وليس المدعى اى مدعى الفلاسفة الا امتناع السلسلة
الموجودة فى الخارج الغير المتناهية ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير
المتناهية موجودة قوله فيرد عليه الى قوله ثم لا يخفى جواب قوله وان كان
كما عرفت ثم اعلم ان اقسام الموجود الخارجى ثلثة احدها موجود خارجى لا جزء له
كالنقطة والفاظ البسيطة والثانى موجود خارجى له اجزاء مجتمعة فى
الوجود كالبيت والسرير والثالث موجود خارجى له اجزاء متعاقبة فيه
كالزمان والالفاظ المركبة فكلام من نفى وجود السلسلة المتعاقبة مبنى على ان لا يكون
القسم الثالث من اقسام الموجود الخارجى وفيه اى فى كلام من نفى آه من الفساد
ما لا يخفى لانه يلزم منه نفى وجود كثير مما اعترف الفلاسفة بوجوده كما لا يخفى
ان مقتضى الدليل برهان التطبيق عدم جواز وجودها اى السلسلة الغير
المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع فى زمان ولا على سبيل التعاقب و
السلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا فى الامور المتعاقبة كما فى الحوادث
اليومية التى نحن بصددها وان لم تكن موجودة فى الخارج مجتمعة
زمانا فهى اى تلك السلسلة موجودة فى الخارج متعاقبة كما هو عندكم
كذلك فالدليل اى برهان التطبيق الذى هو جزء دليل قدم العالم جار و
المدعى متخلف فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة والوجود فيه وجود

وجود فى الخارج بمعنى ان كل واحد من احادها موجود فى جزء من تلك الازمنة
قوله والوجود آه جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب
الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده اعم عندنا
وعندهم من ان يكون فى الآن كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم او فى الزمان
والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع اى اجتماع الاجزاء
كما فى وجود البيت المبنى تدريجا او على سبيل التعاقب اى تعاقب الاجزاء
كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات
العشرة فى الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق القصاص الا اجرة ضربة
واحدة وهو باطل عرفا وشرعا بل للترقى بان هذا الورود مع كونه تحقيقيا
فيه الزام للاسفة واما ما قبله فورود تحقيقى فقط وقال استادنا الكلنبوى
انما اتى به يعنى انما ذكره الشارح هذا اى قوله بل للوجود عند الفلاسفة الخ
تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى
بان الوجود الخارجى بعد الاقسام الثلثه قسما رابعا هو الوجود فى الدهر ودفعا
لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ
منها آنيا ولا زمانيا وهو قوله بعد قوله الموجود عند الفلاسفة فرد آخر
ينسبونه اى ينسبون الفلاسفة ذلك الفرد الآخر الى الدهر فانهم اى
الفلاسفة يقولون المبادى العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة و
النفوس الفلكية كما سيأتى موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان قال
بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان
الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه
من الوجوه بل هو امر وحدانى محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل
فيه وباعتباره عين الابد فمنه اى من هذا القبيل تجلى معنى قوله تعالى هو الاول
والآخر وسركون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين فى سلك المجردات
شاهدين للحوادث الآتية فى الازمان النائية اى البعيدة فالوجود تفريع
على قوله والوجود اعم اه فى الزمان على سبيل التعاقب نحو اى نوع من الوجود
الخارجى كما ان الوجود فى الزمان على سبيل الاجتماع نحو منه فاخراجه
اى ذلك الوجود من الوجود الخارجى تحكم اى دعوى بلا دليل ولهذا قالوا

الوجود اما قار الذات او غير قار الذات فهذا العدد موجود اغايته انظرفه
جميع الازمنة والحاصل الموجود اربعة اقسام فدعوى الانحصار غير مسموعة
ثم لا يخفى على كل ذى فطانة قيل هذا دفع لما يقال ان تجويز الفلاسفة التسـ
التسلسل فى الامور المتعاقبة ليس لوجود عدم السلسلة ولا لامتناع التطبيق
فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهى السلسلة على تقدير
عدم تناهيها او مساوات الجزء للكل وقال استاذ الكل اعنى الكلنبوى هذا الكلام
يعنى ثم لا يخفى آه كالدليل الثانى للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة
العلم الجديد به لانه تحصيل الحاصل كما ذكر المصنف فى المواقف انتهى انه اذا سلم
جريان التطبيق فى محل من المحال كالامور الغير المتناهية الموجودة متعاقبة او
مجتمعة فالمحذور الذى يظهر منه اى من ذلك التطبيق هو اما الانتهاء على تقدير
عدمه اى عدم الانتهاء او مساوات الجزء للكل وكلاهما باطل قيل ولو قال
مساوات الناقص للزائد لكان اولى فان جزئية احدهما للاخرى غير ظاهر الا
فى العدد وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب فان هذا الدليل على جريان
المحذور الثانى واما جريان المحذور الاول فلظهوره استغنى عن البيان
العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر قال مولانا الخلخالى فيه
انه لو اراد بالعدد معناه الحقيقى اعنى العدد العارض فى المعدودات فهو وهمى
محض غير داخل تحت الوجود ولا يجرى التطبيق باتفاق من الحكماء والمتكلمين و
ان اراد به المعدود مجازا فقوله فيستحيل عروضه آه وقوله بل الكم مطلقا آبيان
عنه فتأمل ولعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرناه انتهى بمعنى انه يستحيل عروضه
اى عروض ذلك العدد فى نفس الامر لشئ من الاشياء انما قال هكذا اعنى بمعنى
انه آه لان العدد عند المتكلمين امر اعتبارى فلا يجرى برهان التطبيق فيه وعند
الحكماء فهو عرض والعرض لا يوجد الا فى المعروض فلذا قيل ولما كان يتوهم ان
قوله فان العدد آه لا يدل على المدعى الذى هو مساوات الجزء للكل وجريانه فى الحوادث
اليومية التى هى معروض العدد قال بمعنى انه الخ سواء كان احاده اى احاد ذلك
الشئ مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة اى فان العقل حاكم بالبداهة
ففيه تسامح بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا اى سواء كان منفصلا وهو العدد
او متصلا وهو اما قار الذات كالخط والسطح واما غير قار الذات كالزمان

تأبى عن مساواة جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هى تقتضى القسمة الى
الاجزاء المتباينة التى يزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم از
دياده اى الكم بازديادها اى الاجزاء منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على
الزيادة بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه مما يأباه تلك الطبيعة فليتأمل قيل امر با
لتأمل لان ايراد هذا الكلام على الحكماء ان كان بطريق المنع على دليلهم على جواز
ذلك التسلسل فيعجزون عن اثبات مدعاهم وان كان بطريق النقض فلا يعجزون عنه
فان وظيفتهم المنع بناء على قانون المناظرة وفضاء المنع واسع ولكن النفوس الزكية
لا يقنع فى مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع قال مولانا قره باغى فى قوله فليتأمل
انه يحتمل ان يكون اشارة الى رقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاذ ان الشارح
المحقق اذا اورد فى كلامه فتأمل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون
فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق فيكون المعنى فليدقق الكلام واعلم بالواو
العاطفة يحتمل ان يكون معطوفا على الامر بالتأمل فتقديره اذا عرفت ما ذكرنا
فليتأمل واعلم الخ مع انه يحتمل انعطافه على مقدر تقديره افهم ما ذكرنا واعلم آه
ولكن الاوجه ان يكون جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم ا
الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات
حدوث العالم وان تضمن تحقق برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا
غير العنوان ان الفلاسفة شرطوا مع الوجود فى ابطال التسلسل الاجتماع فى
الوجود حتى تكون السلسلة موجودة فى الخارج والترتب وقد سبق انفاحال الشرط
الاول وهو قوله ولما لم يجتمع الاحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة
وقد عرفت ما يرد عليه الى ثم لا يخفى واما الشرط الثانى اى الترتب الظاهر انه اراد
بالترتب الترتب الطبيعى كالذى بين العلل والمعلولات ويحتمل ان يكون المراد به ما هو
اعم منه ومن الوضعى كالذى بين الابعاد والاحاد التى لا يكون بينهما ترتب اصلا كا
النفوس الناطقة المفارقة فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد اى
احاد السلسلة ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها اى فى الاحاد الغير المترتبة
مضبوطا اى لا سابقية ولا مسبوقية ولا علية ولا معلولية حتى يلزم من تطبيق
بعضها اى الاحاد على بعض انطباق الكل على الكل اى انطباق كل واحد على كل واحد
بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك اى عند الاحاد المترتبة من تطبيق المبدأ

على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره اى الاول
على الاول والثا على الثانى من احاد السلسلة الاولى واستوضح على بناء
المفعول اى جعل واضحا والمستوضح هو السيد الشريف ذلك اى كون التطبيق
بين الاحاد الغير المترتبة غير ممكن للعقل بخلاف الاحاد المترتبة فان التطبيق
بينهما ممكن للعقل بسلسلة مترتبة ممتدة مع اخرى وكف غير مرتبة من
الحصى فانه يكفى فى الاول فى الانطباق المذكور تطبيق المبدأ على المبدأ فيجرى
الدليل وفى الثانى لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه
العقل فى صورة عدم التناهى اذ العقل لايقدر على استحضار ما لانهاية له
مفصلا لا دفعة ولا فى زمان متناه فلايتصور التطبيق بين السلسلتين وعلى
هذا الشرط وهو ترتب الاحاد اعتمدوا اى الحكماء وتقدير هذه العبارة واعتمدوا
على هذا الشرط وانما قدم على هذا الشرط على قوله اعتمدوا ليفيد الحصر يعنى
ان استنادهم فى قولهم بعدم تناهى آه انما هو على هذا الشرط لاغير كما كان
استنادهم فى عدم تناهى الحوادث وعدم تناهى مراتب الاعداد على الشرط الاول
المذكور فى متعلق باعتمدوا قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة من الابدان
فانهم قائلون بعدم تناهيها بناء على انتفاء الشرط الثانى فى بطلان التسلسل
وهو الترتب كما سبق آنفا وقيد المجردة احترازا عن المتصلة اذ المتصلة بالابدان
متناهية فتأمل قيل ان الحكما قالوا بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة من الابدان
معتمدا على ذلك الشرط اذ لولاه لزم بطلان ذلك القول لاستلزامه التسلسل
المستحيل فيكون هذا موافقا لما قال به كثير من الفضلاء والعقلاء مثل الامام
الغزالى والحليمى وابو زيد الدبوسى ومثل بعض من قدماء المعتزلة وجمهور
متاخرى الامية والصوفية فانهم قالوا ببقاء النفوس ابدا بعد فساد البدن
فلزمهم التزام ذلك الشرط دفعا للتسلسل فنحن نقول وان وافقوا فى البقاء
الا انهم لايوافقون فى القول بعدم التناهى فافترقوا فافهم قلت فولاحاصله
ان الترتب كالاجتماع ليس شرطا فى بطلان التسلسل فيكون معارضة لدليل
الاشتراط الثانى ان كفى فى جريان برهان التطبيق فى المرتبة التطبيق الاجمالى
فهو جار فى غير المترتبة كالنفوس الناطقة المجردة كما يجرى فى المترتبة بان متعلق
بجار اى يجرى بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة الغير المترتبة

كالكف من الحصى اما ان يكون بازائه واحد من جملة اخرى او لا يكون وعلى
الاول اى وعلى تقدير وجود واحد من جملة اخرى بازائه يلزم المساواة اى
مساواة الجزء والكل وعلى الثانى اى وعلى تقدير عدم وجود واحد من جملة اخرى
بازائه يلزم الانقطاع وهو المطلوب قيل توضيحه ان يعتبر ان جميع النفوس الناطقة
مثلا جملتان احدهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع نفسه ثم نطبق الجملتين
فان كان بازاء نفس زيد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائد اى مساوية
لها والا يلزم الانقطاع انتهى واما الاوضح من ذلك فهذا اعنى بان نأخذ واحدا
من الجملة اولا ونجعله مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا منها ونجعله مبدأ للجملة
الصغرى ونجعل الثانى بازاء الاول فعلى هذا اما ان يذهب على هذا الاسلوب الى
غير النهاية فيلزم المساوات او لا يذهب فيلزم الانقطاع اى الانتهاء على تقدير
عدم الانتهاء وان لم يكف التطبيق الاجمالى عطف على قوله ان كفى اى ان لم يكف
ذلك فى المترتبة لم يكن اى التطبيق الاجمالى جاريا فى صورة الترتيب يعنى يلزم ان
لا يكون جاريا فى صورة الترتيب مع انه جار فيه بالاتفاق ايضا اى كما لم يجر فى صورة
عدم الترتيب اذ تعليل لعدم الجريان لا يمكن للعقل الذى آلة الملاحظة ملاحظة
فاعل لا يمكن كل واحد واحد من احاد الجملة بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى اى
الدعوى من طرف الحكماء ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة اى قوله انه لو لم يكن بين الآ
حاد ترتب لم للعقل التطبيق ان اى دعويهم بان هذا الاجمال كاف هناك اى فى المترتبة
دون الاجمال فى الصورة الاولى اى فى غير المترتبة تحكم اى باطل لانه دعوى
بلا دليل بل الظاهر ان هذا اضراب عن المحذوف بقرينة التحكم بالتحكم اى ليس لهم
ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين
بل لهم اى للحكماء ان يدفعوا ذلك اى ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بانه
فى السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع اذ لما كان جانب
المتناهى منطبقا لا يكون فيه زيادة ولما كان متسق النظام لا يكون الزيادة فى
الاوساط فتعين ان يكون فى جانب اللاتناهى فيظهر الانقطاع فيه ايضا فيكون
ما فرض لا متناهيا متناهيا وذلك محال وقيل فى توضيحه ان السلسلة الغير المتناهية
المترتبة لا شك فى زيادتها على السلسلة المبدئية فوق مبدئها ونفرض التطبيق بنقل
الزيادة الى جانب اللاتناهى اذ لا يعقل الزيادة فى الاوساط لاتساق نظام الاحاد

فلابد ان يكون فى الطرف فيلزم التناهى واما فى غير المترتبة فلا مانع من الزيادة
فى الاوساط فلا يلزم التخلف كما قال وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال اى انتقال
الزيادة الى طرف اللاتناهى بل ربما كان الزيادة فى الاوساط بان يقع امور كثيرة
فى مقابلة واحد وفيه نظر نشأ من قوله ان كل واحد بازاء كل واحد آه فتأمل
ولى ياء المتكلم عبارة عن الشارح لانه قال ولى ثابت ههنا اى فى هذا البحث وهو
الامور الغير المتناهية كلام آخر اى غير الكلام السابق آنفا سيندفع به اى
بكلامى هذا الدفع وهو اى كلامى ان الامور الغير المتناهية مطلقا اى سواء
كان مترتبة اولا يستلزم الترتب اجمل مولانا الكفوى هذا البحث بقوله وحاصله
ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة وهى باطلة
ببرهان التطبيق ويلزم من بطلانها بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا انتهى
لان المجموع اى المجموع الذى لا ترتب فيه كالاعدام كالعشرين مثلا متوقف على المجموع
بلا واحد اى واحد كان مثل التسعة والعشرة وهذا المجموع يتوقف عليه اذا
سقط عنه واحد آخر وهو الثمانية او التسعة مثلا وهكذا فكل واحد من تلك
المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية
مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة كما سبق آنفا من الكفوى فيجرى التطبيق
بين المجموعات اذ هو امور مترتبة موجودة فى الخارج على فرض وجود الامور الغير
المتناهية فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة كالعشرة والتسعة والثمانية مثلا
يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع كانه قيل هذا تطبيق المجموعات وليس كلامنا فيه لا
تطبيق الاحاد الذى كلامنا فيه فاجاب به اى بقوله والمجموع الذى ينتهى الى سلسلة
المجموعات لا محالة يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك اى المجموع الذى
لا يكون بعده مجموع آخر هو الاثنان لان المجموع الذى هو العشرة مثلا اذا توقف
على المجموع الذى تحته بواحد وهو التسعة وهكذا اى التسعة على الثمانية والثمانية
على السبعة وهذا لا جرم يكون العدد الذى ينتهى اليه السلسلة المجموعات الاثنين
الذى لا عدد بعده فافهم فالمجموعات الموجودة هناك اى عند تطبيق المجموعات
المترتبة ينتهى بعده متناهية اى من حيث الاحاد لانه لو لم يكن المجموع الاول متناهيا
من حيث الاحاد لم يتصور تناهى المجموعات ايضا كما لا يخفى الى الاثنين متعلق بقوله
فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت هذا تغيير الدليل لاستلزام الترتب

قلت فى كل جملة غير متناهية وغير مترتبة والفرق بين هذا وما سبق ان هذا جريان
التطبيق باعتبار الاعداد العارضة وما سبق جريان التطبيق باعتبار المعدودات
المعروضة فلذا قال مولانا قره باغى الفرق بين التقرير الاول والثانى ان التسلسل فى
الاول يكون من جانب العلة وفى الثانى من جانب المعلول لابد من تحقق الواحد و
الاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فى التصاعد فى العوارض التى هى المراتب ⁂
فتطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فاما ان يلزم الا
الانتهاء او مساواة الجزء للكل وكلاهما باطلان فان قلت من طرف الفلاسفة
ومنشأ هذا السؤال شيئان احدهما شهرة ما اشتهر من ارسطو من ان العدد مركب
من الوحدات والثانى كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف
على كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر ومورده الملازمة بين الدليلين انما يلزم
ما ذكرت وهو استلزام الترتيب لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحته اى
تحت ذلك العدد وهو اى كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته مم اى ممنوع
كما اى كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس الزيلى من تلاميذ افلاطون القنوى
وارسطو مترجم ويلقب بالمعلم الاول لكونه اول مؤسس بنيان الحكمة ومشيد
اركان المعرفة وهو رئيس المشائين والمعلم الثانى هو الفارابى والتفصيل فى نتايج ه
الفنون ولكنى وقت ما كنت فى ولايت ادرنه كنت اسمع من اهالى تلك الديار مثل
علماء كوملجنه ان ارسطاطاليس كان من اهالى درامه وهى مدينة قريبة من كوملجنه
وكانوا يفتخرون به وكل حزب بما لديهم فرحون ويحتمل ان يكون له تفصيل فى تذكرة
الحكم فى طبقات الامم ولكنى كنت تركته فى دارى استانبول وكتبت هذا فى بلدة
قيصريه وقت ما كنت نائبا هنالك ثم انه روى ان ارسطو اكتب لبعض تلاميذه لا
لا تحسبن ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من
الاعداد التى يتوهم تركبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الا
عداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من
تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة انتهى كذا قرره الاستاذ عن بعض
حواشى هذا الكتاب فاضبط ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى
هى اقل منه اى من ذلك العدد ونورسنده بقوله فان تركب العشرة من اربعة

وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى
تحتها فاما بكسر الهمزة ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اى للعدد
اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو اى ذلك
العدد محال واما عطف على فاما ان يقال بنفى تركبه منها ولما بطل الاول وهو
تركب العدد من جميع الاعداد التى تحته تعين الثانى وهو عدم تركب العدد من
الاعداد فهو مركب من الآحاد قلت رد لما اشتهر من ارسطاطاليس هذا
الكلام اى كون تعدد الماهية لشئ واحد انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة
نوعية المراد بالصورة النوعية الصورة العرضية التى يحصل بها الاشخاص
لا الجوهرية التى يبحث عنها فى الحكمة مغايرة لوحداته اما اذا كان العدد محض
الاحاد فلا يتصور ذلك اى كون تعدد الماهية لشئ واحد يعنى ان يكون لكل
عدد صورة نوعية مغايرة لواحداته وحينئذ اى حين كون العدد محض الآحاد
يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة نوعية مغايرة لموادها اى لاحادها ويكون هذا اى تغاير
كل مرتبة من الاعداد عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط من خواص الكم
المنفصل يعنى لا دليل على خلاف كون كل مرتبة ممتازة عن سائر المراتب بزيادة المواد
ونقصانها لجواز ان يكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين
وهو مير صدر الدين مع تصريحه اى مع ذلك البعض صرح بان العدد اى
عدد كان من الاعداد مثل الاثنين والثلثة وغيرهما مما فوقها من الاعداد
محض الوحدات وليس فيه اى فى العدد صورة نوعية وراء الوحدات ::
نفى اى ذلك البعض تركبه مفعول نفى يعنى انه قال لا يتركب العدد من
الاعداد التى واقع تحته ومن البين اى والحال من البين اى من الظاهر و
الواضح فى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البديهى اثبات للملازمة
المذكورة ان واحد واحدا يعنى الاثنين يكون جزء واحد وواحد وواحد
يعنى الثلثة فلما ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر
فى هذا الباب فثبت الملازمة الممنوعة قوله ثم عدم آه ابطال للمنشأ الثانى كما
ان قوله ومن البين ابطال للمنشأ الاول تركب العدد من الاعداد التى تحته
كما اشتهر من ارسطاطاليس لا ينافى تركب معروض العدد مع معروض تلك الاعداد

التى تحته يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة
المذكورة ثابتة قطعا باعتبار المعروضات فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمروا جزء
زيد الاضافة تلاحظ بعد ملاحظة العطف وهو ظاهر وعمرو وخالد فان
مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية والجزء الصورى انما فسر به
لان الكلام فيه والمجموع من جنس هو مجموع غير موجود فلو فسر به لاختل
امر الاثنين الآتيين فافهم مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك
الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول اى المجموع الاول خارجا من المعروض
الثانى اى المجموع الثانى وعلى ذلك اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد
وعلى ان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين وهو المحقق
الطوسى قال به فى شرح الاشارات جوابا عن اعتراض الامام الرازى على الفلاسفة
ولذا قال فى مذهب الفلاسفة اى مذهبهم فى ترتب الموجودات من بيان لما
استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة مثل الواجب والعقل الاول و
الثانى الى آخره دون الاعتبارات العقلية اى الوجوب بالغير والوجود والامكان
فى العقل الاول مثلا قال استاذنا الكلنبوى وذلك لانهم اى الفلاسفة لما
ذهبوا الى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب
الذى هو الواحد الحقيقى مصدر المعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا
العقل الاول باعتبار اوصاف الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان
مصدر الثلاثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه
ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل
الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة العقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما فى جوف
فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند
تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات
بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول
ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا
بالمعنى الاول المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فله تعالى ارادات
مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار
تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدء الاول وبين اعتبارات العقل الاول
مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسى بان المختار فى مذهبهم استناد المعلو
لات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التى هى الاوصاف
الثلثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم
وذلك المختار بان يصدر عن ا وحده اى عن المبدء الاول وحده وهو الواجب
تعالى ب فاعل يصدر اى العقل الاول وحده وعن ب اى وعن العقل الاول ج
اى العقل الثانى وعن مجموع ا ب ج اى مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى ما يطلق
عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها د اى الفلك الاعظم المتكثرة
فى ذاته بان يصدر عن مجموع ا ب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه وعن
مجموع ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج حقيقة صورته النوعيه حتى تحصل
معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلثة فى
مرتبة واحدة من مراتب الوسايط اى بواسطة واحدة هى العقل الاول الصادر
عن المبدء الاول بلا واسطة وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على متعلق بالبرهان
اثبات الواجب هذا تأييد آخر لوجود المجموع وراء الآحاد والتأييد الاول ما مر
من قوله وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحقق من متعلق بالاثبات او الابتناء
غير توقف على ابطال الدور او التسلسل هذا مبنى على ما ذكره فى الرسالة من ان لهم
فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر
لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق الاول يعلم
بطلانهما اى الدور والتسلسل اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى
بالعكس فان محصله على صيغة اسم المفعول اى فان ما حصله ذلك البرهان بمعنى
حاصله وخلاصته انه لو ترتب اه يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب
الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل فى وجوده واللازم اى ترتب الممكنات الى غير
النهاية بط وكذا الملزوم اى لولا الواجب فى جمله الموجودات فثبت وجود الواجب
وهو المط الممكنات فاعل ترتب ذاهبة الى غير النهاية فكل واحد من آحاد السلسلة
يكون مستندا الى علته الموجودة اذ الممكن لا يستقل فى وجوده كما سبق آنفا فيها
اى فى السلسله واما هذا محل التأييد المجموع لكونه ممكنا محتاج الى علة فعلته اما
بكسر الهمزة نفس المجموع او جزئه اى جزء المجموع سواء كان واحدا او اكثر او الخارج عن

الافاضل فى هذا المقام فلو لم يكن المجموع موجودا آخر غير الآحاد بل هناك محض
الآحاد لما احتاج المجموع الى العلة ولما كان وجه للترديد فى علته فعلم ان وجود
المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود
امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين فى الثلثة يكون مجموعها
داخلا فى مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم استدلال الشارح با
لبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الآحاد
ودخول المجموع الاقل فى الاكثر او خارجا عنه اى عن المجموع والاول والثانى
اى كون نفس المجموع او جزئه علة له باطلان لانه يلزم كون الشئ علة لنفسه
قال شارح المواقف الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد فلو كان
ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة
لكان علة لنفسه على ما بين وذكر فى موضعه اى فى محله المخصوص وهو فن
اثبات الواجب حيث تمكن فى ذلك الفن قول اهل الحق واليقين هكذا اذ الموجد
للشئ لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا جزؤه والا لاوجد
ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جملتها ذلك الجزء فتعين
الثالث وهو كون العلة المجموع خارجا عن المجموع والخارج عن جميع الممكنات هو
الواجب لا الممتنع لانه يجب وجود الموجد فى رتبة الايجاد فلا يكون الممتنع علة
فتعين للعلية الواجب فافهم و بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة
الاجتماعية لا قدح فى هذا الدليل المشهور الا بان يختار على بناء المفعول اى
بان يختار القادح الشق الثانى ويمنع بطلانه بعدم لزوم كون الجزء علة لنفسه
استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه فى بعض رسلنا وهو الرسالة القديمة له
فى اثبات اى فى حق اثبات الواجب لذاته حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير
النهاية انتهى وقال مولانا الخلخالى بعد نقل كلام الشارح فلو لم يكن معروض العدد
مركبا من المعروضات التى تحته اى تحت ذلك المعروض ولم يكن تلك المعروضات
موجودات آخر مغايرة لكل واحد واحد من احاد السلسلة لما كان لتجويزهم فى البرهان
كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم فى القدح فيه اى فى البرهان كون
جزئه الذى هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه اى كون ذلك الجزء معلولا

لماقبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام فى هذا
المقام فعلم اى صار معلوما من القدح صراحة ومماقبله التزاما كما قال السيلكوتى
هذا نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبتنى ان المتعدد
الاقل كالبيضات الاربعة مثلا جزء من المتعدد الاكثر كالبيضات الثمانية مثلا
ومايتوهم اى الشئ الذى توهمه صدر المدققين من انه اى الشان ليس هناك
اى فى الامور الغير المترتبة الغير المتناهية الا الاحاد وكل واحد من تلك
الاحاد قد وجد علة فى السلسلة ولاشئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم
هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا
الخ ايضا ويمكن ان معارضة لقوله فعلم الخ وهم فاسد مخالف لحكم العقل قوله
مخالف لحكم العقل يجوز ان يكون تفسيرا لقوله وهم فاسد ويجوز ان يكون صغرى
القياس المنتج له بان يقال هذا وهم فاسد لانه مخالف لحكم العقل وكل شئ هذا شانه
فهو وهم فاسد فهذا وهم فاسد اذ العقل يحكم بان هناك غير كل واحد من الاحاد
موجود آخر سواء كان شخصا واحدا اخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشرا
قيون فيما كان الجسم واحدا بالتشخص فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة
بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمى الوجود التشخصى عندهم
بخلاف المشائين او كان ذلك الموجود الاخر شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا
فى ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لايشترط الوحدة والكثرة كما يصدق
على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد
لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لاتصدق
على الكل الافرادى بل على الكل المجموع وذلك باطل بداهة وذيل التفصيل فى الكلنبوى
فارجع اليه فان قلت من جانب الفلاسفه بحسب وجودها فى علمه تعالى لا بحسب
الوجود الخارجى بقرينة قوله فيما بعد فان قلت معلومات الله تعالى اه فيكون معارضة
على دعوى استلزام الترتب فافهم فعلى ماذكرت من اثبات الترتب بين الامور
الغير المتناهية مطلقا اذ من جريان برهان التطبيق فى النفوس وغيرها يلزم ان يكون
معلومات الله تعالى من حيث يتعلق بها العلم متناهية والا اى وان لم يكن معلوماته
تعالى متناهية لانتقض البرهان به لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى قلت
انا فى جوابك يا ايها السائل من طرف الفلاسفة لانسلم انه لو صح ماذكرته انما يلزم

جريان البرهان فى المعلومات لانه لو كان علم الواجب تعالى المتعلق بالاشياء
التى خلقها بصور مفصلة يعنى لو كان علمه تعالى علما متعددا مركبا من علوم
متعددة بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت اى لكان معلوماته متناهية لكن
ذلك اى كون علمه تعالى متعددا مركبا مم وانما كان ممنوعا لجواز اى لانه يجوز
ان يكون علم الله تعالى المتعلق بالاشياء التى خلقها واحدا بسيطا لامتعددا
مركبا كما ذهب اليه المحققون فان قلت كيف يعلم بعلم بسيط سائر المعلومات
فيقال كما يعرف جواب مسئلة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم يشتغل بالتفصيل
فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق فضلا عن اجرائه و
ذلك لانه على تقدير التسليم لانسلم جريان التطبيق فانه لايجرى الا فى الموجودات
الخارجية بالاتفاق وكون تلك المعلومات موجودا كذلك ممنوع فان من المعلومات
مالم يوجد بعد لايقال فاذا لامعنى للعلم بها ح لانا نقول معنى علمه تعالى بها انه فى الازل
عالم به على الوجه الذى سيوجد عليه فافهم ولذلك اى ولاجل جريان برهان التطبيق
فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بصور مفصلة ذهبت الفلاسفة
الى ان علمه تعالى علم اجمالى لا علم تفصيلى ومعنى الاجمال ان يكون العلم واحدا والمعلوم
متعدد عند النفس بحسب الخارج لا بحسب علمه تعالى اذ علمه تعالى دفعى اى يتعلق بالكل
دفعة على قياس ماحققه الشريف قدس سره فى مباحث الالفاظ من ان اللفظ الموضوع
للمعنى المركب اذا لاحظه النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب من حيث هو وبلا حظ
ملاحظة واحدة اجمالية فليس هناك انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء
المعنى المركب بل ليس هناك الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد من الاجزاء
فالفهم واحد بالذات مغاير بالاعتبار فالدلالة على الكل لاتغاير الدلالة على واحد
من الاجزاء الا بالاضافة والاعتبار واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد
من رأسه الى قدمه دفعة رأيته مع اجزائه برؤية واحدة فاذا نسب هذه الرؤية الى زيد
يسمى رؤيته وان اضفت الى جزء من اجزائه يسمى رؤية ذلك الجزء و ايضا لاجل ذلك
ذهب بعضهم وهو ابو هاشم منهم اى من الحكماء الى نفى علم الله تعالى بالاشياء الغير
المتناهية لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن
بعضها فانه كفر وتحقيق علم الله تعالى يستدعى اى يقتضى بسطا اى يحتاج الى
البسط والتفصيل فى الكلام لايحتمله اى البسط فيه هذا المقام فاعلم لا يحتمل

والجملة صفة للبسط فى الكلام فان هذا المقام مبحث كون كل ما سوى الله تعالى حادثا وليس مبحث العلم وانما ذكر العلم هنا لحكمة ما كما لا يخفى فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية لان علمه تعالى محيط بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة سواء كان العلم المتعلق بها اى بتلك المعلومات واحدا بناء على جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات متعددة عند اهل الكلام وفاقا او كان ذلك العلم متعددا قيل تصوير السؤال يعنى سلمنا ان المعلومات بحسب وجودها فى علمه تعالى ليست بمتعددة لكن تلك المعلومات غير متناهية فى انفسها فى الخارج مع قطع النظر عن تعلق العلم فاقول ان هذا التصوير فيه ما فيه فتامل ويجرى التطبيق اى يجرى برهان التطبيق فى المعلومات فيلزم الانتهاء والحال ان المدعى عدم الجريان كما مر قلت فى تقرير جواب سؤالك انه على تقدير حدوث العالم يعنى اذا قلنا ان العالم حادث يكون حينئذ الممكنات الماضية المتصفة بالفعل بالوجود الخارجى متناهية فابعض الافاضل فى بيان فائدة هذا القيد اعنى قوله المتصفة بالجود الخارجى متناهية ان هذا اشارة الى ان جريان التطبيق فى المعلومات انما يحصل اذا كانت تلك المعلومات غير متناهية بحسب الوجود فى الخارج او فى العلم تفصيلا ولا يكفى فيه اى فى الجريان كون تلك المعلومات غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها او بحسب وجودها فى العلم الاجمالى فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى علما اجماليا لا ينقض به هذا البرهان لان الحوادث دليل التناهى لها اى ثابت لتلك الحوادث فى نفس الامر مبدأ وذلك المبدأ عند البعض العرش الاعظم وعند البعض العلم وعند البعض الكرسى والحوادث الاستقبالية التى تحدث فى الازمنة الآتية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها اى تلك الحوادث الاستقبالية ليست غير متناهية بمعنى موجودات بالفعل لا نهاية لها وان كانت واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها اى المعلومات فى علمه تعالى فهى اى معلومات الله تعالى متحدة بصورة واحدة فالجريان ثم غير متكثرة فكما لا تعدد فى العلم لا تعدد فى المعلومات فقول الشارح فى بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض وان كان التطبيق بحسب وجودها اى المعلومات فى الخارج فهى اى تلك المعلومات

متناهية واعلم هذا اعتراض من جانب الحكماء وتمهيد لبيان فائدة كون علم الله تعالى بالاشياء اجماليا بسيطا على زعمهم ان المتكلمين والمراد من المتكلمين ههنا المتكلمون النافون للوجود الذهنى مع القول بعدم ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشاعرة ينفون يعنى ينكرون الوجود الذهنى المعبر عنه بالنسبة اليه سبحانه وتعالى بالوجود العلمى كما اشار اليه مولانا الكلنبوى وقال مولانا الهما المذكور فى شرحه على هامش السيلكوتى على الخيالى ان الوجود الذهنى قد يخصص لوجود فى اذهان المخلوقات وقد يعمم من الوجود فى علم الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخالق والمخلوق كما حملوه عليه فى اثبات الوجود الذهنى ونفيه وقال السيد الشريف قدس سره الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم انتهى وقال شيخنا واستاذنا اسماعيل الحقى فى الفروق فى بحث العقل الذهن والعقل والنفس واحد بالذات الا انه اذا كان مدركا سمى عقلا واذا كان متصرفا يسمى نفسا واذا كان مستعدا للادراك يسمى ذهنا انتهى وقال ابو البقا فى الكليات الذهن القابلية وقد يطلق ويراد به قوتنا المدركة اى قوتنا المعهودة المدركة وهى ما يقال له العقل وهو الشايع وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجردا آخر وهذا المعنى هو المراد من الوجود الذهنى انتهى و يثبتون عطف على قوله ينفون اى ويثبتون المتكلمون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فى الاستقبال وهى معدومة صرفة و لا يقال ان القول بكون الحوادث غير متناهية ينافى ما سبق من ان الحوادث لها مبدء والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى اذ المفهوم منه ان الحوادث متناه لانا نقول ذلك انما هو بالنظر الى الحوادث المتصفة بالوجود الخارجى كما يفهم مما سبق وهذا بالنظر اليها سواء كانت متصفة به اولا كما يشعر به سياق الكلام واشارتنا اليه فى تفسير قوله الغير المتناهية ولما كان معطوف على قوله واعلم من اجلى اى اظهر البديهيات خبر كان قدم على اسمه وهو قوله ان التعلق بين العالم بكسر اللام وهو الله تعالى و بين المعدوم الصرف اى الذى لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الخارج محال عند العقل وفى نفس الامر التجأوا اى اضطروا الى الذهاب الى القول اى الى ان يقولوا بمعنى ان يحكموا

بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها اى وقت حصول تلك الحوادث
لاقبله هذا ما ارتكبه ابو الحسين من المعتزلة ولما توجه عليهم ان يقال نفى
الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لايكون الواجب تع عالما بالحوادث
فقالوا وان صفة العلم قديمة والتعلق اى تعلقها بالمعلومات الحادثة حادث
ولذا جعلوا معلومات الله تع غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كما سبق
كمقدوراته تع كما شحنوا به كتبهم فاشار الشارح الى بطلان جوابهم هذا
بقوله وانت خبير بان العلم مادام انه لم يتعلق بشئ من الاشياء لم يصر
ذلك الشئ الذى لم يتعلق به العلم معلوما خبر لم يصر بالفعل الباء للملابسة اى
معلوما ملابسا بالفعل اى فى نفس الامر كما ان البصر ما لم يتعلق بشئ لم يتصف
صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف الشئ المعين لابد فيه
من تعلق العلم ولا يكفى فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه من غير تعلق به والا
لكان الواحد فى حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو بط والحكماء لذلك
انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم اطلاعهم
على ما عليه الامر فيلزم عليهم اى الحكماء وانما قال عليهم دون لهم
تنبيها بان اللازم مضر لكونه مخالفا للحق وهو ما ارتكبه ابو الحسين البصرى من
المعتزلة كما سبق وهو ان لايكون الله تع عالما فى الازل بالحوادث التى يجدنها
بعد تع الله عن ذلك اى عن ان لايكون عالما فى الازل علوا كبيرا يعنى تنزه عنه
بالكلية وفى ماذكرنا بانا لانسلم انتفاء الوجود الذهنى يعنى فيما ذكرنا من ان
علم الله واحد بسيط اجمالى مخلص اى خلاص او محل خلاص ونجاة عن
ذلك اى عن القول بان لايكون الله تع عالما فى الازل بالحوادث قيل انه
لايخفى انه لامخلص عنه الا بالقول بان تعلق العلم الاجمالى بالمعدوم الصرف
غير محال وانما المحال تعلق العلم التفصيلى بها مثلا ان الله تع عالم فى الازل بان
جميع ماسوى الله حادث وهذا الحكم سرى لزيد الموجود فى زمان الاستقبال
المعدوم الصرف فى الازل فالله سبحانه عالم فى الازل بجميع الحوادث
المعدومة بالعلم الاجمالى بهذا المعنى فان قلت فى مقام الابطال لسند ان
الشارح وهو قوله فيما سبق لجواز كون علم الله تع بالاشياء بسيطا اجماليا
العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل هو علم بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية

ليس علما بالاحكام الجزئية المندرجة فيها بالفعل بالقوة القريبة الى الفعل والعلم
بالفعل انما يحصل بالاستنتاج بضم صغرى سهلة الحصول فيلزم اى فعلى
تقدير عدم كون الاجمالى علما بالفعل بل هو علم بالقوة يلزم عليك المحذور المذكور
وهو كون الواجب غير عالم بالحوادث فى الازل قلت مآله منع لقوله ليس
واثبات للسند المذكور انه قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وما
ذكر فى شرح التجريد انه متوسط بين القوة المحضة وبين الفعل المحض الذى هو
حالة التفصيل فلا ينافى ذلك على تقدير تسليمه لان للعلم الفعلى مرتبتين فافهم
ثم ان هذا اى قوله قد حقق اه جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل
مستندا بتحقيقه فى محله بان للعلم الاجمالى قسمين كما ذكر آنفا فى بيان نفى المنافاة
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهم السائل وهذا القسم محال
فى حقه تعالى وقسم لايستلزم ذلك اى الجهل المذكور بل جميع التفاصيل معلومة
للعالم ومع ذلك ليس لها للتفاصيل صور متعددة اى علوم متعددة متعلقة
بها بل العلم المتعلق بتلك التفاصيل وقع عليها كانه لمعة برق وجميعها اى التفاصيل
موجودة فى العلم بصورة واحدة منه ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالى له تع
القاضى الباقلانى والمعتزله وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبل
وهو اى العلم الاجمالى التعقل البسيط اى ليس له اى للتعقل اجزاء و
تفاصيل بالفعل هذا ظاهر عند القائلين بان العلم صفة للذات واما عند
القائلين بانه نفس التعلق ففيه اشكال فتأمل الذى يجعله الفلاسفة
اذا حصل فينا مستفادا من المبادى العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة
اربع مراتب رابعها العقل اى التعقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم
ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجئ منه ولذا جميع المبادى والتفصيل
اى تفصيل المعلومات بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض بحيث
يكون معلوما مات بصور اى بعلوم متعددة تفصيلا انما هو للنفس
من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية
فى الخارج اى المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول
خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال
كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للتفصيلى كذلك العلم الاجمالى علة للصور

التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية انتهى ولك جائز او نافع ان
تقول فى مقام التأييد لكون العلم الاجمالى علما بالفعل ان التعقل الاجمالى
فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا فلو لم يكن التعقل الاجمالى
فينا علما بالفعل لم يأت منه هذه المبدئية ولما قيل للشارح رحمه الله تعالى لاى
شئ طولت هذا المبحث بحيث انه كاد ان ينفر الغائص فيه فقال بالواو الاستينافية
وانما اشبعنا اى طولنا وكثرنا الكلام اى الاسئلة والاجوبة والمنوع والمعا
رضات والنقول فلا يخفى ما فيه من تشبيه التكثير بالاشباع اى جعل الاكل
شبعانا والمخاطب بالاكل والكلام فى هذا المقام اى فى رد دليل الحكماء الذى
عولوا عليه فى اثبات القدم حيث اجاب بالوجوه الخمسة التى انقلع بها
مذهبهم المبنى على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاوضاع الفلكية
لانه اى بطلان قدم العالم بثبوت حدوثه من العقايد الدينية التى هى مدار
النجاة بالكلية اذ يتفرع عليه صحة فناء العالم ووقوعه فلذا عقبه ويدور عليه
وقوع الحشر وثبوت النشأة الاخرة وما فيه من السؤال والحساب وغير ذلك
من السمعيات المنقوله و الحال انه قد كثر فيه اى فى هذا المقام تعارك
اى اجتماع الاراء جمع رأى وتصادم اى تساقط الاهواء اى
الميول ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب الاذكياء فيه
ايماء الى ان حضرت الشارح رحمه الله اتى بما يتعلق بقلوب جمهور المتكلمين
كما اشار اليه بقوله بل اجتهدوا اى المتكلمون بالغوا فى الجهد والسعى فى ايراد
المنوع جمع المنع اى فى سرد الادلة للمنوع البعيدة التى يأباها اى لا يقبل
تلك المنوع الطبع المستقيم وهو طبع الاذكياء اشد الاباء فبقى نفوس
الناظرين فيها اى فى المنوع البعيدة مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها
اى المنوع ايضا اى مثل نفوس الناظرين فيها شانهم ذلك اى ميل نفوسهم
الى مذهب الحكماء بلا امتراء اى بلا توقف ولا شك الى ما اتاه فى هذا المبحث
قريبة من المطلب ومن الطبع فلا يأباها اصلا ولم يبق نفوس الناظرين فيها مائلة
الى مذهب الحكماء بل اعرضوا عنه لما علموا انه لا يستند الى اصل اصيل وليس
شانه اى الشارح الميل الى ذلك المذهب لانه ابطله بابلغ وجه ولا يخفى على
من كان على البصيرة من اول البحث الى هنا ان الشارح رحمه الله وان ذهب

مع الحكماء فى بعض المحال لكن لا للقبول بل للاطلاع على كنه مقالهم ونهاية
مستندهم ويشهد على ذلك انه فى النهاية يضيق عليهم فى دعواهم القدم
وغيرها واعلم انه تمت ههنا الجملة المعترضة التى اولها واعلم ان الفلاسفه آه
ثم اقول اى بعد ابطال دليلهم على القدم اقول فى بيان حدوث
العالم بان الزمان متناه واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا
كما ان البعد اى الطول والامتداد المكانى متناه باتفاقنا واتفاقكم يا ايها
الحكماء و الحال مع ذلك اى مع ذلك الاتفاق فى ذلك التناهى يقع و
فى بعض النسخ ارتكز قال فى مختار الصحاح ركز الرمح اى غرزه فى الارض و
بابه نصر انتهى اى ينتصب على وجه التمكن فى العقل المشوب اى المخلوط
بالوهم الذى هو سلطان القوى ومتسلط على مدركات العقل حتى فسر به
الذى يوسوس فى صدور الناس ومن اجل تسلطه عليها انه يقول مع العقل
الميت جماد والجماد لا يخاف منه ويركض عند الانتاج على عقبيه فلا يقول
فالميت لا يخاف منه كما هو مقتضى القياس ومقول العقل بل يقول ويصر على
ان الميت يخاف منه وظاهر ان الاصرار عناد منه لانه خالف لنتيجة القياس
البديهى الانتاج ان ههنا امتدادا الجملة فاعل يقع غير صفة الامتداد متناه
مضاف اليه لغير والعالم اى العالم الخاص وهو الارض والسماء واقع فى جزء
من اجزائه اى من اجزاء ذلك الامتداد كذلك اى كما ان البعد المكانى متناه
والحال كما ذكر كذلك الامتداد الزمانى اى منته الى حد فى الحقيقة وان
وصلية كان الوهم المتصف بالصفة المذكورة يأبى اى لا يقبل بل ينفر
عن تناهيه اى عن تناهى الامتداد الزمانى ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا
غير متناه اعلم ان فى بيان الزمان عند الحكماء اربعة مذاهب لانه عبارة
جوهر مجرد غير قابل للعدم لذاته عند قدماء الفلاسفه وهو على المذهب
الثانى عبارة عن الفلك الاعظم وعلى المذهب الثالث عبارة عن حركة
الفلك الاعظم وعلى المذهب الرابع عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم
وهذا هو المختار وهو مذهب ارسطو وهو قديم عندهم كما يأبى وفى
بعض النسخ هذا الى قوله فكما لا عبرة ساقط عن تناهى الامتداد المكانى قال
المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء اى الجزء الذى

لا يجرى غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ
الموهوم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز
للماء واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى ويتوهم ان ههنا اى فى البعد المكانى امتدادا
مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى بان الامتداد
المكانى غير متناه لا عبرة به اى بحكم الوهم فى الامتداد الزمانى بعدم
التناهى ايضا اشارة الى ابطال الفرق وقولهم فى اثبات الآن السيال الخ
هذا اشارة الى رد استدلال آخر للحكماء على قدم العالم بان الزمان امتداد
يتقدم بعض اجزائه على بعض وكل امتداد كذلك فله راسم موجود و
الراسم هو الآن السيال فيلزم قدم الحركة والمتحرك بناء على ما لا يتناهى
الامتداد فمنع كبرى القياس مثلا انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض كتقدم الجمعة على الخميس ورمضان على شوال والسنة الماضية
على هذه السنة والمراد هنا بالزمان هو الزمان الذى هو فوق الزمان
الذى هو مقدار حركة الفلك والحاصل ان الامتداد الذى يثبته الوهم
بجزم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فلا محالة يكون له راسم و
منشأ فيكون فى نفس الامر كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار
ولا يكون الامتداد المكانى وغيره كذلك الا اذا كان له اى للامتداد
راسم موجود وهو غير موجود فى الامتداد المكانى فلا تقدم ولا تأخر فيه
اى فى الامتداد المكانى قوله ممنوع خبر المبتدا المذكور وهو قوله و
قولهم فانا نجزم اثبات الممنوعية وفيه تسليم انه لا راسم هنا اى فى
الامتداد المكانى لكن التقدم والتاخر مجزوم بهما كما قال فى الامتداد
المكانى ايضا اى مثل الامتداد الزمانى بالتقدم متعلق بنجزم و
التاخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمر
كز العالم من غير ان يكون له اى للامتداد المكانى راسم موجود قوله
بل نقول ترق من المنع الى الاستدلال وقيل انه ترق من التمثيل الى التحقيق
واقول ولكل وجهة فتأمل توهم هذين الامتدادين اى الامتداد الزمانى

والمكانى مركوز لا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الوهم
فى الذهن بالرمح او بشئ آخر من شانه ان يركز واثبات ما يلازمه و
يلايمه له بقوله مركوز وبذكر التوهم الذى هو المشبه وبارادة دون
المشبه به الذى هو الرمح وشبهه فان قلت لم لم تقل ان المشبه هو
الامتدادان المذكوران قلت ان المركوز انما هو التوهم لا الامتدادان
لان التوهم يرتكز اولا ثم يتعلق الى ما يتعلق هو به من الموهومات مثل
العلم الذى يحصل فى الذهن اولا ثم يتعلق بالمعلومات فان قلت هذا
يخالف لقول المنطقيين فى تعريف العلم بانه حصول صورة الشئ فى
العقل قلت فيه تسامح لان حصول تلك الصورة فيه انما وقع بتعلق
العلم به فتكون تلك الصورة معلوما لا علما فان قلت انهم قالوا حصول
صورة الشئ لا صورة الشئ قلت نعم وهو مرادى لان الحصول انما يكون
بالمحصل وهو العلم اعنى انه شئ اعطاه الله لمن قام هو به فيكون سببا
لحصول صورة المعلوم كما لا يخفى على كل عاقل منصف متامل فى فطرة
الوهم ولكن البراهين والادله تقتضى امتناعهما اى عدم وجود
الامتدادين المذكورين قوله واذا كان استدلال على بطلان قولهم
ان كل متقدم لا يجامع معه المتقدم والمتأخر فهو تقدم زمانى براسم
موجود بعد الاشارة الى منعه الزمان متناهيا لم يكن قبله ظرفية
زمانية وهمية شئ اى لم يوجد هناك شئ لا زمان ولا حادث آخر
فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم
ظرفا لعدمه فى الواقع لا لانه اى لا لان الزمان غير متناه كما زعم به
الحكماء بل الزمان متناه ومنقطع كما هو الحق وذلك كائن كما انه ليس
فوق المحدد اى محدد الجهات شئ لا لان المكان غير متناه الى حد من
الحدود بل هو متناه اليه بالضرورة الفاء فى قوله فالله تفريعية وبالجملة
فقد ثبت ما قاله المتكلمون بالبراهين القطعية من ان تقدم عدم الزمان على
وجوده ليس بتقدم زمانى بل ذلك نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه
ان تقدم الواجب تعالى على الزمان من ذلك النوع كما قال فالله متقدم على
الزمان بل نحو اى بنوع آخر من التقدم ولا يبعد ان يسمى ذلك النوع

الاخر من التقدم تقدما ذاتيا مثل تقدم بعض الاجزاء على بعض
فان ذلك التقدم بالذات لا بالزمان مغاير للاقسام الخمسة المشهورة
اعنى التقدم بالزمان والتقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم با
لشرف والتقدم بالرتبة كما ذكره المتكلمون فهذه اشارة الى قوله ثم اقول
الى هنا او الى قوله واجيب عن هذا الدليل بوجوه الى هنا مقدمات
تتركب منها الادلة الصادقة المنتجة صادقا اذا لاحظها الطالب
الزكى لا الغبى انقلع اى انقطع من الاصل من نفسه اى من ذهنه
الركون اى الميل بادنى مرتبة ومنه قوله تعالى ولا تركنوا الاية الى جانب
المذاهب الباطلة الذى ذهب اليه الحكماء الحمقاء الاغبياء الذين صرفوا
اذهانهم الى الباطل دون الحق فى هذا المطلب اى فى الحكم بحدوث العالم
و لكن انما يكون ذلك بهداية الله الهادى وبتوفيق الله الموفق لا بمجرد
العقل اذ هو وحده لا يهتدى الى الحق بل الله الموفق ذو الجلال
لما هو خير وكمال اللهم وفقنا بالخير فى كل حال و بعدنا عن كل شر
وضلال قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ وعلى ان العالم قابل للفناء ﴾
الواو العاطفة على قوله السابق على ان العالم حادث او على ما قبله من قوله
اجمع آه اى واجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة
والجماعة على ان العالم قابل للفناء فان قلت لم ترك الشارح بيان العطف
يعنى لم لم يبين العطف ههنا وقد بينه فيما سياتى قلت ان الحكم بحدوث
العالم ملزوم والحكم بفناء العالم لازم له ووجود الملزوم مستلزم
لوجود اللازم فلذا ترك تفسير المعطوف وجعل هذه المسئله اعنى
مسئلة فناء العالم فرعا لمسئلة حدوثه ومع ذلك يناسب بيانه
للايضاح فبينته انا فافهم ثم المراد بالعالم جميع ما سوى الله تعالى
كما سبق اى كل عالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال
على الوقوع المستقبل بالاية الاتية وفسر الشارح الفناء بقوله
اى العدم الطارى اى العارض على الوجود اى سيكون العالم معدوما
باعدام الله اياه بعد ان كان موجودا بايجاد الله اياه لحكمة بالغة تقتضى
ذلك الايجاد والاعدام من الملك العلام واختلفوا واعلم ان الاختلاف

على قسمين قسم فى ذات الفناء وقسم فى صفة الفناء بعد الاتفاق فى
وقوع ذاته اما المخالف فى الاول فهو الفلاسفة لانهم زعموا بقدم العالم
فلا يقولون بالعدم والجاحظ من المعتزلة والكرامية واما المخالف
فى الثانى اى فى صفة وقوعه فهم من ذكرهم الشارح بقوله فقال
بعضهم اى بعض المختلفين فى كيفية وقوع ذلك العدم الطارى وهم
جمهور الاشاعرة وابو على وابو هاشم من المعتزلة انه اى طريان العدم
على ما اوجده الله فى الماضى سيقع قريبا فى الاستقبال لان كل آت
قريب لقوله تعالى كل شئ هالك اى فان الا وجهه اى ذاته تعالى مع صفاته
القائمة به هذا دليل لمطلق الوقوع فى الاستقبال بناء على ان صيغة الفاعل
مجاز فى الاستقبال ونظائره اى ولامثال قوله كل شئ الاية كقوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك الاية ويلزمهم هذا معارضة لقولهم
انه سيقع اى قولهم بذلك يستلزم شيئا هو فناء الجنة والنار
مع ان اكلها دائم وظلها و يلزم فناء اجزاء ابدان الانسان بالكلية
مع ان ابدان بعض الانسان كابدان الانبياء عليهم السلام وبعض
اجزاء بدن سائر الانسان كالارواح على ما عدا ذلك جزأ منه لا تفنى بل
يعيد الله روحهم اليها ويجمع الاجزاء المنفرقة وان الله تعالى معطوف
على ما قبله من المعارضة يعيدها اى الجنة والنار والابدان بعد
الاعدام اى بعد اعدامهم قال استاذنا الكلنبوى قوله ويلزمهم
فناء الجنة اه ان حمل على معنى انه يلزمهم فى مدعاهم فناؤهما فهو معارضة
بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم فى استدلالهم
بهذه الاية بان تحمل على المعنى الذى فهموه اى العدم الطارى فهو نقض
اجمالى بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد اى فناء الجنة
والنار وفناء اجزاء ابدان الانسان انتهى ولا يرد يحتمل الاخبار والانشاء
عليهم اى على الذين لزمهم فناء الجنة والنار الآن مع اسمه وخبره
فاعل لا يرد ادريس عليه السلام الآن ساكن فى الجنة لقوله تعالى
ورفعناه مكانا عليا وهى الجنة دار الخلود اى دار الدوام والبقاء
لقوله تعالى فادخلوها خالدين لا دار الزوال والفناء ويلزم على هذا

اى على القول بفناء الجنة والنار فناؤه فاعل يلزم اى يلزم فناء دار الخلود اذ علة لقوله ولا يرد لهم اى كائن لهم او جائز لهم ان يقولوا فى مقام دفع الوارد عليهم انها اى الجنة ونظيرها من النار دار الخلود صحيحا ولكن بعد استقرار اهل النار والجنة كل بدل من اهل والجنة فى متعلق بالاستقرار مقرهم اى فى محل قرارهم وسكونهم منها يوم الحساب على موجب قوله تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير ثم انى رأيت ان اذكر هنا ما فى شرح المواقف مما يتعلق من هذا المقام مناسبا لزيادة الايضاح المقصد الثانى فى جهة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم فى بيان حدوث الكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز عليه الآخر فقد جوز الفناء واما وقوعه فقد توقف عليه بعضهم واول الايات الداله عليه لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث العالم قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعدها لكان عدمه اما الذات واما لامر آخر وجودى او عدمى الى اخر ما مر هنالك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجد مع جوابه المذكور هنالك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالى قدس سره العالى منعا للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض وحاصله جواب لقوله ولا يلزم على هذا فناء دار الخلود فى الاحياء اى فى كتابه المشهور باحياء العلوم الممكن من حيث ممكن فى حد ذاته هالك دائما وانما قال دائما يعنى وانما اتى بالقضية الدائمة لان الشئ اذا كان ممكنا فهو يغاير الواجب دائما فيكون هالكا فانيا دائما وقال مشكوة الانوار اسم رسالة للامام ابى حامد بن محمد الغزالى الطوسى وهى رسالة على ثلثة فصول فى قوله تعالى الله نور السموات والارض قوله صلى الله تعالى عليه وسلم

ان لله سبعين الف حجاب كتبها لبعض احبابه الفصل الاول فى بيان ان النور الحق الفصل الثانى فى بيان المشكاة والمصباح الفصل الثالث فى معنى قوله عليه السلام ان لله سبعين الف حجاب ترقى العارفون اى الواصلون الى علم حقيقة الحال فنتيجه هذا القول وحدة الوجود من حضيض المجاز اى من اسفل المجاز الى ذروة اى الى اعلى الحقيقة ولا يخفى ما فيهما من الاستعارة فرأوا اى العارفون عقيب الترقى بالمشاهدة العيانية اى البديهية لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك ان ليس الموجود الحقيقى فى عالم الوجود الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بطريق اى بعلاقة المظهرية فالوجود الحقيقى واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لا باختلاطها والحلول فما دام ذلك التعلق باقيا يطلق عليها اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع ذلك التعلق لا يطلق عليه اسم الموجود وان كل شئ من الاشياء هالك الا وجهه اى ذاته وصفاته تعالى لا انه اى لا ان كل شئ مما سواه بصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا اعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل لا طريق اليه الا المكاشفة وذهب طائفة الكرامية الى انه اى ان العالم لا يقبل الفناء وان وصلية لم يخالفوا اى الكرامية لاهل الحق فى حدوثه اى العالم وان اردت الورود الى مضمار التفصيل فارجع الى تحقيقات استاذنا الكلنبوى فانه فصل تفصيلا وان طول البحث تطويلا ولكنه اتى باحسن مقيل اجعل الجليل مورده سلسبيلا ثم اشار المصنف الى مسئلة اخرى بعد ما اشار الى مسئلة حدوث العالم وقبوله للفناء بقوله الآتى فقال ﴿ وعلى ان النظر ﴾ اى اجمع اهل الحق وهو الاشاعرة ومن اتفق معهم وباعث التفسير قوله شرعا اذ النظر واجب عقلا عند المعتزلة والمعتزلة وسائر الفرق دخلوا فى ائمة المسلمين لانهم وان لم يكونوا من اهل الحق لكنهم من المسلمين لكونهم من اهل القبلة فلو لم يفسر هكذا لزم خلاف الواقع وهو ان النظر واجب شرعا عند المعتزلة هذا مراد الشارح لكن ان اريد من ائمة المسلمين ما لم يشمل لغير الفرقة الناجية مثل الاشاعرة لم يحتج الى هذا التفسير والله سبحانه وتعالى اعلم على ان النظر قال

فی شرح المواقف وهو ای النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصیل غیره وقال الشارح و النظر هو الفکر ای ترتب امور معلومة ﴿ فی معرفة الله تعالی ﴾ قیل ای فی دلائل معرفة الله تعالی فلا حاجة الی قوله الآتی فی تعلیلیة تامل انتهی وقال الشارح ای لاجل معرفته تعالی ففی ای لفظ فی المذکورة ههنا تعلیلیة لاظرفیة یعنی مستعملة فی المعنی المجازی وهو معنی العلیلیة بتشبیهها بالظرفیة فی ابتناء احد طرفیهما علی الآخر کابتناء البناء علی مکانه استعارة تبعیة فان قلت ما فائدة ذکر فی الموضوع لمعنی الظرفیة واستعمالها فی معنی العلیة مجازا قلت هی ای فائدة ذلک المجاز الاشارة الی ان لایکون النظر لغرض آخر غیر المعرفة الالهیة اذ لایکون البناء بلا مکان ویجوز ان تکون الاشارة الی شیء آخر وهو ان للمعرفة طرفا آخر غیر النظر لان المعرفة شاملة للنظر وغیره کشمول الظرف لغیره من المظروفات فیکون اشارة الی ما سیجیء من طرف الشارح رحمه الله من ان النظر انما یجب علی من کان المعرفة نظریة بالنسبة الیه ثم ان کون فی تعلیلیة کائن کما فی قوله علیه السلام عذبت علی بناء غیر الفاعل ای تعذب فی یوم القیمة امرأة فی هرة ای لاجل انها جست هرة فحصلت منه اذیة للهرة والله ینتقم للمظلوم من الظالم ثم ان هذا یحتمل ان یکون للتحذیر علی التقدیر او اخبارا عن الواقع فافهم اعلم ان لفظ الحدیث فی المصابیح هکذا عذبت امرأة امسکتها حتی ماتت من الجوع فلم تکن تطعمها ولا ترسلها فتأکل من حشاش الارض وفی المشارق هکذا عذبت امرأة فی هرة ربطتها ولم تطعمها ولم تسقها ولم تترکها تأکل من حشاش الارض قال ابن ملک فی شرح المشارق والمصابیح قیل ان هذه المعصیة صغیرة انما کانت کبیرة واصرارها انتهی فاقول یجوز التعذیب علی الصغیرة عند اهل الحق فیکون الحدیث مثبتا لهذا الجواز فی ضمن اخبار الوقوع والله اعلم ولما کان المعرفة المضافة الی ذات الواجب تعالی علی طریق اضافة المصدر الی مفعوله منحصرة فی التصور بالکنه او بوجه ما خرج عنها التصدیق بوجوده تعالی وصفاته توجه علی المصنف ان ذلک التصدیق واجب ایضا فدفعه بقوله والمراد بمعرفته تعالی ههنا ای فی مقام اثبات وجود معرفة الله تعالی

هو التصدیق بوجوده تعالی وصفاته الکمالیة ای وهو التصدیق بعد بصفاته الدالة علی کماله الثبوتیة ککونه حیا عالما قادرا والسلبیة ککونه غیر میت وجاهل وعاجز مثلا بقدر ای علی قدر الطاقة البشریة ای علی مقدار ما یقتدر علیه کل مکلف مع الشواغل الضروریة الشرعیة کالاشتغال بتحصیل النفقة واللوازم السائرة المشروعة لنفسه وعیاله وباداء سائر العبادات فان تحصیل العقائد الحقة ثابت فی وسع کل مکلف بالمعنی المذکور ولو بادلة اجمالیة فمن ترک ما هو ثابت فی قدرة البشریة فعلیه وزره کالفرق الضالة واما ما هو خارج عن وسعه فهو معذور فی عدم الاشتغال بتحصیله فلذا قید الشارح بقوله بقدر اه واما معرفة الله ای ان یعرف بالکنه ای بکنهه ای بحدوده وتشخصه فغیر واقع ای غیر ثابت وباعث التفسیر استعمال الواقع فی معنی الساقط ایضا عند المحققین من الفرق الاسلامیة وغیرها ثم انه اطلق فشمل انه غیر واقع فی هذا العالم وفی الجنة وکذا حاله المصنف فی المواقف حیث قال ان حقیقة الله تعالی غیر معلومة للبشر عند جمهور المحققین من الفرق الاسلامیة وغیرهم حیث لم یقل غیر معلومة فی هذا العالم او نحوه فشمل وقد قال الاستاذ الخیالی رحمه الله فی النونیة ⁂ حقیقة الحق لم تعقل بعالمنا ⁂ لکن ترددهم فی دار رضوان ⁂ وهذا یفید انها لم تعقل فی هذا العالم اتفاقا والخلاف فی الجنة والمخالف کثیر من المتکلمین من اصحابنا والمعتزلة حیث قال فی المواقف وقد خالف فیه کثیر من المتکلمین اه وهذا القول وان لم یفد ان الخلاف فی الجنة لکن لا یأباه ایضا نظرا الی رفع الایجاب الکلی مثل لیس کل حیوان بانسان فانه وان لم یفد ان بعض الحیوان انسان لکن لا یأباه بالنظر الی مفهومه بقی شیء ان اضافة الجمهور الی المحققین فی عبارة المواقف ان کانت للبیان فیطابق ما قاله الشارح هنا لما قاله المصنف هناک والا فلا هذا ومنهم من توقف فی ان حقیقته تعالی واقع ام لا کالقاضی ابی بکر وضرار بن عمرو وکذا فی شرح المواقف ومنهم ای من المحققین من قال ای حکم بامتناعه ای حصول المعرفة عقلا کحجة الاسلام وهو الامام محمد الغزالی قدس سره العالی وامام ای وکامام الحرمین وهو استاذ حجة الاسلام والصوفیه

قال فى شرح المواقف ان كلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع فى العطف
شئ . والفلاسفه ولم اطلع اى والحال لم اطلع انا على دليل منهم اى من المحققين
يدل على ذلك اى على الامتناع سوى ما قال ارسطو فى عيون المسائل
اى فى كتابه له المسمى بعيون المسائل انه اى الشان كما تعترى وتعرض العين
مفعول تعترى عند التحدق اى عند النظر بالدقة فى متعلق بالتحدق
جرم بكسر الجيم اى فى شخص الشمس المحدود بطولها وعرضها ظلمة
فاعل تعترى وكدورة تمنعها اى تمنع تلك الظلمة والكدورة العين عن تمام
الابصار اى عن احاطة النظر المتعلق بالشمس كذلك تعترى العقل عند
ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة فاعل تعترى ودهشة تمنعه اى تمنع تلك
الحيرة والدهشة العقل عن اكتناهه اى عن التصور بكنهه سبحانه وتعالى
وهو اى ما قاله ارسطو كما ترى انت يا ايها المخاطب كلام خطابى وهو
قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس او تنقبض قيل ان الكلام الخطابى
يفيد الظن والشعرى يفيد الوهم كما قال المولى الكلنبوى من ان الخطابى لا يحصل
به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب الكلامية والشعرى لا يحصل به
الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام
الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره
الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستنده اليه تعالى ابتداء و
بلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه
لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى بعض العقول بل فى الكل وقد
يستدل اى وقد يتخذ دليلا على امتناعها اى على امتناع المعرفة بالكنه
لا يقال ان هذا مناف لما سبق وهو قوله لم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ما قال آه لان هذا الاستدلال ليس منهم بل من غيرهم فلا منافاة
بان حقيقته ليست بديهية وذلك بالاتفاق للقطع بانه غير متصور تصورا
حسيا ولا وجدانيا ولا حدسيا ولا عقلا فلا يكون ضروريا كذا قالوا
وهو مستندا بما سيشير اليه الشارح والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه
بسيط ووجه ضعفه اى الاستدلال ظاهر اوضح مولانا الكلنبوى
هذا الكلام بقوله يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل

مقبولة من شخص معتقد فيه والشعرى وهو قياس مؤلف من مقدمات ع

بداهة او كسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس
بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد فى وقت
بالضرورة واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم
لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل
مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال
بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشئ على معرفة
نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما فى المحدود والمركب
مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير
محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شئ منهما بما يفيد الكنه بالضرورة
لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان يعنى سلمنا انه بسيط خارجا
ولكن لا نسلم انه بسيط عقلا ايضا فان ادعيتم انه بسيط عقلا كما فى الخارج
فهذا يحتاج الى دليل فأتوا ببرهانكم ان كنتم صادقين فلذا قيل ومن جملة ما ذكروه
انه لا يجوز ان يكون الواجب مركبا لا بحسب الخارج ولا بحسب العقل والا
لزم ان يكون ممكنا لانه لو كان مركبا لكان محتاجا لذاته ووجوده الى جزئه
بحسب نفس الامر وجزءه غيره والمحتاج فى نفس الامر الى غيره ممكن واجيب
بانا لا نسلم ان المحتاج فى نفس الامر الى الغير ممكن بل هو المحتاج فى الوجود
الخارجى ومنها اى ومن جملة ما ذكروه انه لو كان مركبا فى العقل ولم يكن
مركبا فى الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا واجيب بان الكلام
فى التصور ولا حكم فيه يعتبر مطابقته او لا مطابقته انتهى وعدم افادة
الرسم الكنه مفعول الافادة المضافة الى فاعلها وهو الرسم ليس اى عدم
الافادة كليا يعنى ان القضية المخبرة عن عدم افادة الرسم التام او الناقص
الكنه ليست سالبة كلية اذ اى لانه لا دليل على امتناع افادته اى الرسم الكنه
فى شئ من المواد فلو كان دليل يدل على ذلك لكانت تلك القضية سالبة كلية
ولكنه ليس كذلك وعدم البداهة اى عدم امكانها بالنسبة الى جميع الاشخاص
فى جميع الاوقات محتاج الى دليل يدل عليه فان قلت لم قدرت هذا المضاف
اعنى الامكان قلت اشارة الى ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة
ضرورية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفى فى بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة

السلب ويكفى للشارح هنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت
اصلا بالفعل فربما رب استعمل ههنا لافادة التقليل كما لا يخفى اى تحصل
المعرفة بالكنه بالبداهة قليلا بعد تهذيب النفس اى بعد تربية النفس
الامارة وتأديبها وبعد تنوير الروح بالشرايع الحقة اى بالاتباع الصادق
الكلى للمسائل والاحكام الشرعية التى كلها حق ثابت بالادلة القرآنية و
الاحادثية والاجماع والقياس وتجريدها اى بجعل تلك النفس مجردة ومد
منتزعة عن الكدورات البشرية اى الظلمات العارضة للبشر المانعة لظهور
النور وعن العوائق الجسمانية اى الموانع العارضة لجسم الانسان المانعة
عن الاشتغال باسباب الوصول الى التقربات الربانية فاقول وان لم اكن
اهلا للمقال والبيان فى هذا الميدان ان خلاصة الكلام من طرف من اراد
افادة هذا المرام ان امتناع حصول تلك المعرفة ممنوع لانه لم لا يجوز و
لا يمكن ذلك لمن تخلى عن كل طالح وتحلى بكل صالح انتهى ولكن لا يلزم من هذا
الاحتمال وجود معرفة كنه ذى الجلال المنزه عن التحول من حال الى حال المتقدس
عن احاطة عقول النساء والرجال لان الامكان لا يستلزم الوجود كما لا يخفى
على كل من كان مظهر المن ذى الجود فى ترك البحث عن هذا اولى لنا فالاولى
فى الاخرة والاولى كما تقتضيه عظمة شان المولى جل وعلا فان قلت فكيف
تجوز انت بحث الرؤية قلت ان الرؤية لا تستلزم حصول المعرفة بالكنه
على ما سيؤيده تسبيحه عليه السلام له تعالى كما قال الشارح والاحاديث
الدالة على عدم حصولها اى المعرفة بالكنه مثل قوله عليه الصلوة والسلام
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك اى معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة
اللايقة الا المعرفة بالكنه والا حصول معرفة ما غير منكر كما دل عليه قوله
من عرف نفسه فقد عرف ربه فاذا لم تحصل تلك المعرفة اللايقة به تعالى لاكمل
الانبياء عليهم الصلوات اللايقة والتسليمات الفائقة فعدم حصولها
لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال
لم لا يجوز ان يعرفه النبى عليه السلام بالمعرفة اللايقة بعد صدور الحديث
المذكور من فمه الشريف او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار
الى دفعه بحديث آخر وهو قوله عليه السلام تفكروا فى آلاء الله تعالى

اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ولا تفكروا فى ذات الله تعالى
بانه ما هو واى شئ هو فانكم لم تقدروا قدره اى لن يستطيعوا على ان
تعظموه تعظيما مختصا به ولايقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وما
قدروا الله حق قدره الاية قال الصديق الاعظم رضى الله عنه و
اكرم العجز عن درك بفتحتين الادراك اللام عوض عن المضاف اليه
اى ادراك الله تعالى ادراك خبر المبتدا اعنى قوله العجز ثم ان الدرك
قعر الشئ فههنا استعارة مكنية وتخييلية بان شبهت معرفة الله تعالى
فى الذهن بالبحر المحيط فى كونها مهولا ومحل هلاك والاكتناه باقصى قعره
فاثبت للمشبه اى الادراك فترك ذكر المشبه به بل ذكر المشبه واريد هو
ايضا وضمنه على المرتضى كرم الله وجهه اى جعل ما ذكره الصديق رضى الله
عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق
فقال من البحر البسيط العجز عن درك الادراك ادراك والبحث اى تفتيش
العقول عن سر الامر الخفى والاضافة الى الذات اى ذات الله وكنهه
بيانية اشراك اى مؤد الى الاشراك قال من قال بعدم الامتناع ان قول
الصديق والمرتضى رضى الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع
العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع العادى بعدم ترتبه على الاسباب عادة
وان امكن عقلا انتهى ولكنى اقول هذا مردود نقلا فلله دره من قال
در ذات فكر فراوان چه كنى جان راز قصور خويش حيران چه كنى چون
تو نرسى كنه يك ذرة تمام دركنه خدا دعواى عرفان چه كنى ومنه قول
المولى الجامى قدس سره السامى زانكه در عالم خدا دانى جهل علمست علم
نادانى ﴿ واجب ﴾ اى فرض على كل مكلف ﴿ شرعا ﴾ هذا اى قوله
واجب خبر لاسم ان وهو قوله السابق النظر فى عداد قوله وعلى ان النظر
فى معرفة الله تعالى فان قلت ان هذا اى قوله واجب شرعا ثم قول الشارح
وعند المعتزلة واجب عقلا يفيد ان الاشاعرة والماتريدية متفقان فى
الوجوب الشرعى لان العقلى اسند الى المعتزلة فقط فى مقابلته فكيف حقيقة
الحال قلت ذهاب عبارة الكلنبوى يفيد ذلك ايضا حيث لم يفرق بينهما فى
ايضاح الكلام ولكن قال بعض الافاضل مجملا عند قول المصنف واجب شرعا

هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية فعقلا وكذا عند المعتزلة و
التفصيل فى المرآة ثم قال ذلك البعض من الافاضل مفصلا هذا عند
الاشاعرة واما عند الحنفية الماتريدية فعقلا قال فى المرآة من كتب
الحنفية الماتريدية فى مقصد الحاكم معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان با
لشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
ناقله عنده وهو اى صدق ناقله ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت
بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق
الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها اى فى المعرفة ايضا
بالعقل لانه اى النظر مقدور ويتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو
المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا واما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها اى المعرفة ليست بضرورية بل
نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه
فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فلتبعيته انتهى لقوله تعالى فانظروا
لتعرفوا المؤثر وصفاته الكمالية الى آثار رحمة الله كيف يحى الارض بعد موتها
قال السيلكوتى رحمه الله تعالى فقد امرنا بالنظر الى اثار رحمة وهو يوجب
العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة و
لقوله تعالى قل يا محمد انظروا اى تفكروا فقد امر بالنظر فى دليل الصانع
وصفاته وهو قوله ماذا فى السموات والارض من عجايب صنعه ليدلكم
على وحدته وكمال قدرته ولقوله عليه السلام حين نزل عليه قوله تعالى
ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات اى دلائل
واضحة على وجود الصانع ووحدته وكمال قدرته لاولى الالباب لذوى
العقول المجلوة الخالصة عن شوائب الحس والوهم ويل مقول القول
وهو اى الويل مثل قوله تعالى ويل لكل همزة بمعنى الهلاك او هو اسم واد
فى جهنم لمن لاكها اى مضغها كمضغ المأكولات بين لحييه اللحى منبت اللحية
من الانسان وغيره وهما الحيان ولم يتفكر فيها اى فى السموات والارض
واختلاف الليل والنهار التى هى آيات ظاهرة شبه النبى عليه الصلوة والسلام

قرأة الاية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم
فى عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض من التشبيه لوم القارى بان
همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن
عنده كالمأكولات كذا قال الكلنبوى وقال بعض الافاضل والظاهر ان لومه
بان همته قاصرة عما يليق به من فهم معانيه وان شراح صدره لتدبر ما فيه
ومقصورة على قرأة نظمه كانه يلوكه فى الفم بحيث لا يتجاوز حلقومه ومجرى
نفسه كالشئ المعلوك العارى عن ذوق وحلاوة كما ينبه عليه آخر الحديث
اعنى قوله ولم يتفكر فيها انتهى والامر بقوله فانظروا وانظروا ههنا اى
فى ايات الامر بالنظر كائن للوجوب قيل الاولى تأخير الحديث عن قوله
الامر للوجوب كما فعله المصنف فى المواقف لان المستفاد من الحديث
وجوب الامر بالنظر الى معرفة تعالى لا وجوب النظر تأمل انتهى لانه عليه السلام
اوعد بقوله ويل له بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد الا على
ترك الواجب كالوتر والاضحية وضم السورة وغيرها هذا اى كون وجوب
النظر فى معرفة الله تعالى شرعا عند الاشاعرة واما عند المعتزلة فهو
واجب عقلا لا شرعا لان شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا لان
دفع الخوف والعذاب عن النفس واجب عقلا لان المحلل والمحرم
العقل عندهم وهو اى الشكر موقوف على معرفته اى المنعم ومقدمة
الواجب المطلق وهو ههنا شكر المنعم ومقدمته معرفت المنعم فاذا كان
الشكر واجبا فالمعرفة ايضا واجب فلذا قال واجب قيل فيه ان توقف
الشكر على وجود المنعم وانعامه مسلم واما على وجوبه وسائر كمالاته فم
فلا يتم التقريب الا ان يقال هذا استدلال منهم على وجوب النظر
فى معرفته تعالى وهو اى قول المعتزله مبنى على قولهم اى المعتزلة
بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله اى ابطال ذلك القول
بان يقال من طرف اهل السنة والجماعة وليس للعقل حكم فى حسن
الاشياء وقبحها آه ولما كان الايات غير قطعيتى الدلالة لاحتمال الامر
غير الوجوب والخبر المذكور من قبيل الآحاد تصدى لاثباته اى وجوب
النظر فى معرفة الله تعالى شرعا من طريق آخر فقال ويمكن اثباته

اى الوجوب بناء على مذهب الاشاعرة فهذا الاثبات من طرف اهل السنة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع والاجماع من ادلة الشرع فواجبة شرعا ثم انه يجوز ان يراد بالاجماع اتفاق المسلمين مع جواز حمله على المعنى الاصطلاحى وهو اجماع اهل الحل والعقد ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته اى المعبود مقدمة الواجب المطلق وانما قيد بالمطلق لان مقدمة الواجب المقيد كوجوب الزكوة المشروطة بوجوب النصاب ليس بواجب اتفاقا وتحقيق حقيقة الواجب المطلق مطلوب من كتب الاصول فاطلبه منها فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عُرِّفَ الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك اى من حيث انه واجب مطلق فتكون اى المعرفة واجبة ولما توقف اى وجود المعرفة على النظر يكون النظر ايضا كوجود المعرفة واجبا لانه لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه كما صرح به فى شرح المواقف فان قلت هذا معارضة لما اثبته الاشاعرة من وجوب النظر فى معرفة ذاته وصفاته تعالى ويستفاد منها اى من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا فافهم فقد ذهب بعض الائمة العظام وهو كالامام محمد الغزالى والامام فخر الدين الرازى فى بعض تصانيفه الى متعلق بذهب ان وجود الواجب تعالى بديهى ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان اى الغزالى والرازى المذكوران آنفا فلا يجب فيه النظر وان وجب فى الصفات فلا يحتاج الى النظر فلا يكون النظر فى معرفته تعالى واجبا قلت دعوى البداهة هكذا فى نسخة اى دعوى بداهة وجود الواجب تعالى وفى نسخة دعوى بديهيته اى دعوى كون وجود الواجب بديهيا فالمآل واحد البا فى بالنسبة

متعلق بالبداهة الى جميع الاشخاص فى جميع الاوقات فى محل المنع يعنى هى كائنة فى محل منعت فيه او ممنوعة فيه وتفصيل الجواب انه ان اردتم بديهة ما فعلى التسليم لا يضر ذلك بالمطلوب الذى هو التصديق بوجود الواجب تعالى وان اردتم بديهة تصديقه فذلك بالنسبة الى جميع الاشخاص ممنوع سيما العوام ولذلك ترى الكتب مشحونة باثباته بالبراهين فالحق ان يقال انهم ارادوا بديهة وجوده تعالى تصورا لا تصديقا اذ كلٌ يتصور للمصنوع صانعا ويؤيده ما هو المشهور من انه استدل على وجوده تعالى بتسعماة وتسع وتسعين دليلا اذ يقال ان دعوى وجوب كون البديهى بديهيا بالنظر الى جميع الاشخاص فى محل المنع كيف والقوم صرحوا بانه يختلف باختلاف الاشخاص فلذا قال مولانا الكلنبوى ولو قال فى الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك مندرج فى الشق الاول انتهى ولئن سلم عدم وجوب النظر فى معرفة وجوده تعالى لبداهته فالنظر فى سائر صفاته بمعنى فى جميع صفاته تعالى مما عدا وجوده من بيانية العلم والقدرة والارادة وغيرها اى غير الصفات المذكورة يكون اى النظر فيها واجبا فانها اى تلك الصفات ليست بديهية بل النظرية بلا ريبة ولا شبهة فلا يتم تقريب دليلكم وفيه اثبات للملازمة الممنوعة فى ضمن المعارضة وهى اى الملازمة قوله ولما توقفت المعرفة على النظر يكون النظر ايضا واجبا فافهم ولعل الحق ان النظر ولو اجمالا انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما واجبا او صفاته وليس اسمه تحته راجع الى ما وخبره قوله بديهيا بالنسبة اليه اى الى ذلك الواحد من المكلفين فمن يكون مستغنيا بفطرته اى بخلقته الزكية عن النظر فى بعض صفاته اى الواجب تعالى لا يجب عليه اى على ذلك المستغنى بفطرته النظر فيه اى فى بعض صفاته فيكون من علم حاله الواجب عليه الذى سيق له قوله صلى الله تعالى عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة لان العلماء

قالوا ان المراد به علم حال كل شخص بالنسبة اليه ككون طلب مسائل الحج فرضا على من يجب الحج دون غيره وككون طلب مسائل الحيض فرضا على ذات الحيض دون غيرها وككون طلب مسائل التجارة فرضا على التجار دون من لم يتجر وككون طلب مسائل الصلاة فرضا على كل مكلف وهكذا وهذا لايخالف لما قال مولانا الكلنبوى في المآل في مقام توضيح ولعل الحق بقوله يعنى وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم اووجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع اوفي جميع الصفات دون الذات اوفي بعض الصفات فقط انتهى قوله نعم يجب آه دفع توهم ان لايجب على المستغنى شئ من الدليل الاجمالي والتفصيلي لافي تحصيل المعرفة الحاصلة بداهة ولافي تحصيل معرفة غيره النظرية يعنى يجب على ذلك المستغنى على الكفاية اى فرض الكفاية تفصيل فاعل يجب و مضاف الى الدلائل اضافة المصدر الى مفعوله قال في شرح المواقف والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار بحيث يتمكن ذلك المستغنى ويقدر معه اى التفصيل من ازالة الشبه جمع الشبهة والزام المعاندين من الفرق الضالة اوغيرهم واسكاتهم وابهاتهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام اوبدونها في القيد بقوله بحيث اشارة الى هذا التعميم فافهم وقد ذكر الفقهاء الذين دونوا كتب علم الفقه والغرض من هذا الكلام هو انه قلت يجب على الكفاية تفصيل الدلائل ولم تعرض الى انه يجب في كل موضع ام لا فاشار اليه وقال وقد ذكر الفقهاء رحمهم الله تعالى انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلاة المفروضة ذوات الاربع على ركعتين شخص متصف بهذا الصفة وهي ازالة الشبهة ويسمى ذلك الشخص المنصوب من طرف السلطان

للذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبهة والعناد والجهل ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر اى يكون حراما عليه جعل مسافة القصر خالية عن مثل هذا الشخص القادر على دفع الشبهة كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى وهي على وزن حمراء مايمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد عن متعلق باخلاء العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها اى الى ظواهر الشريعة والاحكام العامة فاعل يحتاج وهو المفتى افندى ثم قال الشارح رحمه الله تعالى قبل مأة سنة والى الله المشتكى وانما قدم الجار والمجرور اى المسند به على المسند لافادة ان الاشتكاء الى الله تعالى فقط لا الى غيره من زمان انطمس اى محى فيه اى في ذلك الزمان معالم العلم والفضل اى انهدم مدارس العلوم ومحلات علامتها وذلك كناية عن عدم الميل والرغبة الى العلوم و اربابها وذلك تشنيع منه الى السلطان زمانه وعمر من العمارة لا من التعمير فيه مرابط جمع مربط بحركتي الباء الفتح والكسر موضع يربط فيه الغنم الجهل وتصدى اى تعرض لرياسة اهل العلم والتمييز اى التفريق بالامتحان بينهم اى بين اهل العلم وبين غيرهم من الجهلاء من فاعل تصدى عرى اى من كان عاريا وخاليا عن لباس العلم و التمييز متوسلا حال من فاعل عرى في ذلك اى في التصدى بالحوم اى بحومه ودورانه حول اى اطراف الظلمة والانخراط من انخرط الخرزة في السلك اى وبالانسلاك في سلك اعوانهم اى الظلمة وخدامهم و السعاية بكسر السين الباطلة سعيا بفتح السين لتحصيل مرامهم اى الظلمة خذلهم اى ترك عونهم ونصرتهم فيكون اخبارا بمعنى الانشاء ودمرهم اى اهلكهم الله تعالى تدميرا واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا تمييز من فاعل ساءت وضمائر الجمع راجعة الى جميع الظلمة واعوانهم وهذا الكلام صدر من مولى الجلال اجله الله في سنة خمس وتسعمأة وسببه على ماذكر في بعض الحواشي انه كان معاصرا مع صدر الدين محمد الشيرازى وكان هو اى المولى الجلال اعلم وافضل واتقى في ذلك العصر ولم يكن

الشيرازى كذلك ومع هذا اتخذه سلطان زمانه رأيسا على العلماء اى
جعله شيخ الاسلام بسبب ما اتصف بما ذكر آنفا من قوله بالحوم الخ
فحصل من رياسته عدم اجراء الشريعة على ما ينبغى وحصل منها عدم
احترام اهل العلم والفضل بل حصل منه تقدم اهل الجهل والكذب و
الرياء وتأخر اهل العلم والفضل والصدق والاخلاص فصار الامر با
لعكس حيث صار اهل الجهل موصوفا فى الالسنة بالعلم واهل الفسق
بالزهد والصلاح وصار اهل العلم موصوفا بالجهل واهل الزهد والصلاح
بالفسق والفجور وذلك من مقتضى ما قيل الناس على سلوك ملوكهم
فان قدم السلطان الجهلاء واهل الرياء على العلماء الاتقياء فالناس
يسرعون الى تلثيم اذيال تلك الجهال ويطؤن على اعناق اهل العلم والافضال
وهذا اشد النفور عند الملك الغيور حيث نبه وصرح فى القرآن ليأخذ
منه العبرة كل سلطان بل كل انسان فقال ان الله يأمركم ان تؤدوا الا
مانات الى اهلها وقال والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال مولانا الكلنبوى فى هذا المقام لكمال
يأسه وفرط حزنه وتحسره على عدم ظهور الاحترام فى حق العلماء الاعلام
من المقام قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اى
الشكاية على ان يكون مصدرا ميميا اقول الحمد لله تعالى والشكر له على
ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية
على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد
انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية
انتهى اقول هذا الكلام منه من قبيل قولهم اليأس احدى الراحتين
فان قلت ان النبى عليه الصلوة والسلام هذا معارضة اخرى لمدعى
الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق واصحابه رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين والتابعين رحمة الله تعالى عليهم اجمعين كانوا
فى عصرهم يكتفون ويقبلون من مومنى بالاقرار باللسان لكونه دالا
على المعرفة القلبية التى هى الايمان ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤ
منين بالنظر والاستدلال كيف للتبعيد لا سند للمنع فان السؤال

معارضة فافهم ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه
الحالة لم يظهر له اى للمسلم تحت ظل السيف دليل فاعل لم يظهر دال
على وجود الصانع تعالى وصفاته العلية قال بعض الافاضل قيل بل كلف النبى
واصحابه بترك النظر حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بدين العجائز
قال فى المواقف وشرحه واجيب بانا لا نسلم صحته اذ لم يوجد فى كتب الصحاح
بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء الم
المعتزلة قرر ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة هناك
قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان الثورى كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد التفويض فيما مضاه وامضاه و
الانقياد فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ويمكن
ان يكون المراد عدم التوغل بالافراط والبحث عن القضاء والقدر بل الاقتصار
على ما ينشرح به صدركم ويطمئن به قلبكم اذا اردتم به تحصيل اليقين فى
المعارف المذكورة لنفوسكم فقط لا للرد على المعاندين والزامهم والافلل
عجائز ايضا دلائل غير تفصيلية بقدر ما وسعهن كما لا يخفى ثم انه خبر الاحاد
فلا يعارض القواطع الدالة على وجوب النظر انتهى قلت هذا منع الملازمة
يعنى ان من ترك الاصحاب التكليف بالنظر لم يلزم عدم وجوبية النظر
فتأمل انهم اى النبى واصحابه وتابعيهم لم يكلفوا مؤمنى عصرهم
بالنظر اولا اى فى اول الامر يعنى ابتداء بل كلفوهم اولا الاقرار والانقياد
ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى حق الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم
المعارف الالهية فى المحاورات الكلامية العادية وفى المواعظ والنصائح
والخطب جمع الخطبة بضم الخاء المعجمة على ما يشهد به الاخبار والآثار الواردة
وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا بالنظر والاستدلال فى اول
اسلامهم فمسلم ولا مرد لنا اذ ليس الواجب حينئذ عليهم الا الاقرار ومجرد الا
نقياد وان اريد انهم لم يكلفوا بهما فى اول اسلامهم وبعده فذلك ظاهر
المنع كيف وهم يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية فى
محاوراتهم ومواعظهم وخطبهم غاية الامر تأسيس لما قبله انهم اى المؤمنين

ببركة صحبة النبى عليه الصلوة والسلام وبمشاهدة الوحى المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية فهذا نظر الى الذين آمنوا فى عهده عليه
السلام ورأوا جماله الانور وبركة صحبة اصحابه الكرام رضى الله تعالى
عنهم هذا نظر الى الذين آمنوا فى زمن الصحابة فيعم من آمن فى عهده عليه
السلام فرآه واصحابه ومن آمن بعده فلم يره ولكن رأى اصحابه وبركة
صحبة التابعين هذا نظر الى من آمن فى وقت التابعين فرآهم ولم ير
الاصحاب فان قلت ان عدم الرؤية الاصحاب مع رؤية التابعين غير مسلم
قلت وذلك داخل فى الذين امنوا فى عهد الاصحاب فتأمل وبركة قرب
الزمان اى زمان ايمانه بزمان عليه السلام وبسبب التمكن من مراجعة
من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين.
مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا فاحتيج
فى زماننا الى تدوين الكتب الكلامية لحفظ العقايد ورفع الشبهة دون زمانهم
قوله كانوا مستغنين خبران واسمه ضمير الجمع فى قوله انهم قوله عن
متعلق بقوله مستغنين اى كانوا غير محتاجين الى ترتيب المقدمات لنسج
انواع الاقيسة وكانوا مستغنين عن تهذيب الدلائل وهو عبارة عن
جعل ما اتخذ دليلا الى المطلوب عاريا عن الاشياء التى لا تدل اليه دلالة فيه
واضحة بل تكون سببا لاعتراض المعترض وازدياد عناد المنكر من جهة انها
تكون من قبيل ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت على الوجه كائنا على الوجه
الذى ينطبق على القواعد المسطورة فى الكتب المدونة من علم الميزان و
المناظرة ثم قيل اذا كانوا عن ترتيب المقدمات مستغنين يكونون مقلدين
وكل مقلد يجوز ان يزول اعتقاده بتشكيك المشكك وتطرق الشبهة على
اعتقادهم فاجاب بقوله ولكنهم اى المؤمنين المذكورين يعنى المؤمنين فى
عهد النبى عليه السلام واصحابه والتابعين ما كانوا عن الدلائل غافلين
بالكلية بل كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية الدالة على معرفة الله تعالى بحيث
لم يكن الشبه جمع الشبهة ولم يكن الشكوك جمع الشك متطرقة اى و
لم تكن تجد الطريق الى عقايدهم المتينة بوجه من الوجوه الشتى حاصله
ان عدم اشتغالهم بتدوين الكتب على وجه ينطبق على القواعد المدونة

بسبب استغنائهم عنه ببركة صحبة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
وقرب الزمان بزمان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الموجبين لقوة
العقايد وقلة الشبهات والمخالفين كاستغناء اهل مكة عن اتخاذ الدابة
الراحلة والزاد الكثير للحج بخلاف الآفاقى فانهم يتخذون الدواب الراحلة
والزاد الكثير والرفقاء وغير ذلك للحج فلذا قال مولانا الجلال عليه اجلال
الملك المتعال فى بيان خلاصة الجواب والحاصل انهم كانوا متيقنين با
لمعارف الالهية غير متشككين ومترددين فيها وكانوا يرشدون
غيرهم من الذين آمنوا بعدهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه بادلة
شتى حسبما مقدار ما يقتضيه استعداداتهم فكيف لا وقد قال
الاعرابى ذكره معرفا باللام اشارة الى شهرة هذا المقول الصادر من اعرابى
ثم ان الفرق بين العرب والاعرابى ان العرب هو ساكن المدن والقرى و
الاعراب هو ساكن البوادى والجبال بالخيم راحلا رحلة الشتاء والصيف
ومفردهما بالحاق الياء اعنى العربى والاعرابى البعرة هى بفتح الباء وسكون
العين ما يخرج من وراء مثل البعير والارنب والغنم والمعز مدورا ولكن
يعلم كل نوع من صغره وكبره تدل على البعير شامل للجمل وهو مذكر والناقة
وهى مؤنثة كالانسان فانه شامل للرجل والمرأة واثر الاقدام جمع القدم
على المسير مصدر ميمى بمعنى السير يعنى اذا رأيت فى محل بعرة البعير تقول
مر من هنا بعير واذا رأيت هناك بعرة الغنم تقول مر من هنا غنم وكذا
اذا رأيت فى محل اثر قدم الانسان تقول سار ومشى ومر من هنا انسان
الهمزة فى قوله افسماء للاستفهام الانكارى والفاء للتفريع وقوله ذات
ابراج صفة سماء وارض ذات فجاج لا تدلان على ربنا اللطيف الخبير
والابراج جمع البرج كالبروج كما فى قوله تعالى والسماء ذات البروج وهى عبارة
عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين كما
فى قوله تعالى يأتين من كل فج عميق يعنى ان البعرة والاثر شيئان حقيران
ومع ذلك يدلان الى ما يدلان فكيف لا يدل السماء ذات البروج والارض
ذات الفجاج وهما شيئان عظيمان على وجود الصانع تعالى بل هما يرشدان
لك الى وجوب وجود الرب القدير والى توحيد المولى النصير فاعتبروا

يا اولى الالباب وقال بعض العارفين بالله والواصلين الى الله حين
سئل على صيغة المجهول بم باى شئ عرفت انت ربك عرفته اى عرفت ربى
بواردات تعجز النفس فاعل تعجز والجملة صفة واردات على طريق صفة جرت
على غير ما هى له عن عدم قبولها اى تلك الواردات يعنى انه ورد على وار
دات الهية وفيوضات سبحانية نورانية لما وجدت الشبهات والشكوك
سبيلا الى قلبى فاضطرت النفس فى قبول تلك الواردات الدالة على معرفة
الله تعالى دلالة واضحة قال مولانا الكلنبوى ولا يخفى ان شيئا من تلك
الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا
وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير الواردات
ولعل مراده كمال المعرفة انتهى وقال جعفر الصادق رضى الله عنه وهو ابن
محمد الباقر ابن على الملقب بزين العابدين بن حسين بن على كرم الله وجهه على
آبائه الكرام عليهم الصلوة والسلام انى عرفت الله بنقض العزائم اصله
بنقضه اى الله تعالى العزائم اى عزائمى بمعنى مقاصدى ونياتى او مقاصد
جميع القاصدين ونياتهم يعنى بعضا منها لانه تعالى قد يخلق مقصود عبد
القاصد وقد لا يخلقه وكذا قوله وفسخ اى بفسخه تعالى الهمم اى هممى او
همم جميع العباد فانه لو لم يكن ربى الذى تضمحل عند ارادته وقدرته وغلبته
عزائم ما سواه وهممهم لفعلت كلما اردته ولكنى لم افعل كلما اشاء بل يفعل
ربى كل ما يشاء ويحكم ما يريد وانت اذا تأملت هذا مع ما يليه ليس من كلام
جعفر رضى الله عنه بل هذا من تلقاء الشارح اجله الله واذا احطت من
الاحاطة والشمول بجوانب الكلام علمت جواب اذا اى تيقنت بلا ريب ان
الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية لا هو من قبيل فرض العين
الجملة الكبرى مفعول علمت قال بعض الافاضل العظام هذا اشارة الى ان
جوانب الكلام ههنا اى فى هذه المسئلة متشتتة متفرقة عسيرة الاحاطة
كما بسط فى المطولات والى انها اى واشارة ايضا الى جوانب الكلام بعد
الاحاطة بها اى بعد ما احاط به ذهن احد يظهر اى له كون الاشتغال
بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة كلمة الفساد
وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء اى به انتهى

و يظهر ايضا ان ما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين بمعرفة الله تعالى
بما اى بسبب او بدلالة برهان يبلج من بلج يبلج بلوجا كدخولا والبلوج
الاشراق يقال بلج الصبح اى اضاء فالمعنى ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا
بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاوهام فلذا قال الشارح بما يبلج به صدره
ويطمئن به نفسه وان لم يكن ذلك البرهان له دليلا تفصيليا ثم اختلف
علماء الاصول اى اصول الكلام لا اصول الفقه فى اول وهو الاول بالذات
لا بالواسطة ما مضاف اليه لاول يجب على المكلف فقال الامام ابو الحسن
الاشعرى هو اى اول ما يجب عليه معرفة الله تعالى اى ان المعرفة واجبة
لذاتها وبالاصالة لا بتبعيتها للغير اذ يتفرع عليه اى على وجوب المعرفة و
جوب الواجبات وحرمة المنهيات اى ان سائر الواجبات والمنهيات انما
وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة
وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرم لتكميل المعرفة الواجبة وقال المعتزلة
اى باجمعهم و قال ايضا الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى من طائفة اهل
السنة هو اى اول ما يجب على المكلف النظر فيها اى فى معرفة الله تعالى
اذ هى اى المعرفة موقوفة عليه اى على النظر والموقوف عليه مقدم على الموقوف
وقيل هو اى اول ما يجب على المكلف الجزء الاول من النظر اى الحركة الاولى
من حركة النفس لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر
واجب ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة كما صرح به فى شرح المواقف
وقال امام الحرمين يوسف الجوينى استاذ الغزالى وقيل اسمه محمد الجوينى
والقاضى ابو بكر الباقلانى وهو على مذهب الامام مالك وكان ساكنا
ببغداد وابن فورك وهو ابو بكر بن محمد بن الحسن بن فورك الامام
المتكلم الاصولى الاصفهانى المشار اليه فى عصره وهو ممن كان على رأس المائة
الرابعة توفى سنة ست واربعمائة ودفن فى بالحيرة فى نيسابور هو اى
اول الواجبات القصد الى النظر لانه اى النظر فعل اختيارى وكل فعل
اختيارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود
القصد لانه اى النظر واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد
مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر فلذا قال الشارح رحمه الله تعالى

لتوقف الافعال الاختيارية واجزاءها اى اجزاء الافعال الاختيارية
على القصد قلت هذا اعتراض على ما قاله الامام الحرمين والقاضى ابو بكر
وابن فورك او نقض اجمالى باستلزام الدور او التسلسل وقوله الآتى
والتحقيق جوابه فنقتصر على ما ذكروه من كون القصد اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذى
هو اول الواجبات لاجل كونه اول الواجبات على قصد آخر فان كونه
واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا لان الواجب لابد
ان يكون مقدورا للمكلف والا لزم التكليف بما لا طاقة عليه وهو باطل
فلذا قال الشارح يلزم ان يتوقف القصد لكونه اى القصد فعلا
اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل المحال ثم انه لما توجه
عليه ان يقال لزوم الدور والتسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا
عن الفاعل المختار وبلا قصد آخر سابق عليه بان قصد القصد عين
القصد بل بلا بسبب آخر غير نفسه اراد ان يحقق المقام بحيث يندفع عنه
ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية منتهى الى الارادة والارادة
تنتهى الى اسباب غير اختيارية يعنى يندفع لزوم الدور والتسلسل بان
يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملايم والشوق
لا الى قصد آخر سابق عليه فان تصور الامر الملايم للطبع كتصور وجه
الحبيب والاطعمة النفيسة والاشربة الطيبة مثلا يوجب انبعاث الشوق
وظهوره وكذا تصور الامر المنافر للطبع يوجب الشوق الى الاعراض عنه
والشوق يوجب الارادة اذ هى اى الارادة نفس تأكد اى تقوى الشوق
على ما ذهب اليه البعض من المعتزلة ولا مدخل للاختيار فى الشوق و
الارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين وليس هنالك
اى قبل القصد امر آخر يصدر بالاختيار يسمى مع نائب فاعله صفة لامر
آخر قصدا مفعول ثان ليسمى فيكون القصد عبارة عن الارادة و
الشوق فلا مدخل له فى الاختيار فبطل قول امام الحرمين وغيره فان قلت
ما قول الجمهور فى هذا المبحث قلت اعلم ان الجمهور متفقون على ان الارادة
فهو ميل اختيارى فى النفس موجبه للفعل مغايرة للشوق لان الشوق

لا يوجب الفعل وان بلغ حده ولانه فعل جبلى بخلاف الارادة وبذلك
قالوا ان ارادة العاصى يوجدها دون الشوق ولان الشوق قد يتعلق
بالمباينين بخلاف الارادة اذ لا يحصل فى الوجود امران متغايران فاضبط
والحق عندى هذا محاكمة فى الجواب وقيل هذا اعتراض على ان اختلافهم
ونزاعهم على العمياء اذ اللازم فى الاختلاف والنزاع تعيين محل النزاع
اولا ثم الاختلاف والنزاع ثانيا او على انهم اطلقوا والحق التفصيل
انه اى الشان ان كان النزاع الواقع بين المختلفين المذكورين حاصلا
فى اول الواجبات على المسلم حيث انهم تنازعوا بان قال بعضهم اول
الواجبات هو معرفة الله تعالى وقال بعض آخر هو النظر فى معرفته تعالى
وقال بعض آخر هو الجزء الاول من النظر كما سبق فيحتمل اى اول الواجب
على المسلم الخلاف المذكور وان كان ذلك النزاع واقعا فى اول الواجبات
على المكلف اللام للاستغراق اى على كل مكلف مطلقا لا مقيدا بان يكون
مسلما فقط فيكون اعم من ان يكون مسلما او كافرا فلا يخفى على كل عالم
بالمسئلة ان الكافر اى ان كل كافر مكلف اولا اى ابتداء بالاقرار
الذى هو فعل اللسان كما كان التصديق فعل القلب فيه انه لا يخرج الكافر
عن العهدة الا باسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد
الاقرار بل مع الايمان كما سيأتى من الشارح فى بحث الايمان والكفر و
ما قاله ههنا من ان الكافر مكلف اولا بالاقرار مخالف لما سيأتى منه
فتأمل فاول الواجبات عليه اى على الكافر هو ذلك الاقرار و
لا يحتمل اى اول الواجب على المكلف الخلاف المذكور قال مولانا
الكلنبوى والحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا يكون
مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل
لابد من التصديق القلبى بجميع ما علم ضرورة من دين سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وان كان ذلك التصديق القلبى تقليدا فلا يصح كون مجرد
الاقرار اول الواجبات على الكافر عند اهل السنة انتهى اقول هذا من
مولانا المذكور مؤيد لما سبق منى آنفا فافهم قيل انما قال قيل مع انه
كلامه فى المواقف حيث قال النزاع بينهم لفظى ولو اريد الواجب بالقصد

فهو المعرفة اتفاقا والا فهو القصد لان كلامه يحتمل الانشاء والانشاء
ولكن يفهم من كلام العلامة انه كلام الامام الرازى فافهم
الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصود بالذات فهو اى اول الواجبات
المعرفة اى معرفة الله تعالى وان اريد الاعم ولو مقصودا بالتبع كالطهارة
للصلوة مثلا فهو اى الواجبات القصد لاغيره وعبارة المصنف
فى المواقف ان شرطنا كون اول الواجب بكونه مقدورا فالنظر والا
فالقصد قال الشريف العلامة قدس سره فى شرح المواقف هذا
اى كون اول الواجب مطلقا القصد مبنى على وجوب مقدمة الواجب
المطلق اى النظر فى هذا المقام اى مبنى على صدق الكبرى القائلة بان
كل ما هو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة فيما لم تكن
المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب كما قال ووجوبها اى وجوب
مقدمة الواجب المطلق انما يتم فى السبب المستلزم للمسبب فان
المسبب الذى هو المعرفة لا يمكن وجوده بذاته او بسبب آخر غير تلك
المقدمة التى هى النظر والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون
مقدمة دون غيره اى غير السبب المستلزم كالطهارة للصلوة والمشى
للحج والقصد للنظر قلت اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب
الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشئ سواء كان سببا
مستلزما اولا لافرق بين السبب المستلزم وغيره اى غير السبب
المستلزم فى الوجوب فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه ذلك الشئ بديهة لا لما قيل عطف على قوله بديهة اى لا نظرا لما
قيل من ان التكليف بالمشروط كالصلوة والكل بدون التكليف با
لشرط كالطهارة والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا
فانا دليل للنفى المذكور اى لقوله لا نظرا آه لانسلم استحالته اى استحالة
التكليف المذكور بل المحال اى بل التكليف بالمحال انما هو التكليف بالمشروط
اى الملزوم والكل اى الملزوم ايضا مع التكليف بعدم الشرط اى اللازم
والجزء اى اللازم ايضا لانه يلزم ح وجود المشروط والكل بدون الشرط
والجزء وذلك محال لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم فافهم واما

التكليف بهما اى بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
فغير محال واعلم ان ههنا ثلث صور الاولى التكليف بالمشروط و
الكل مع التكليف بالشرط والجزء والثانى التكليف بالمشروط والكل
مع التكليف بعدمهما والثالث التكليف بالمشروط والكل مع السكوت
عن التكليف بوجودهما وعدمهما والمحال هو الصورة الثانية فقط لانه
اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء يستلزم
جواز تحقق الملزوم وهو وجود الكل المركب من الاجزاء والمشروط الذى
يتحقق وجوده عند تحقق الشرط بدون وجود اللازم اعنى الشرط
نظرا الى المشروط واعنى الجزء نظرا الى الكل وهو محال بديهة قال الكلنبوى
هذا اى قوله يستلزم آه دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه
المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم
الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف
بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى
دليل الحكم الثانى ولذا اخرج عنهما انتهى قوله «وبه» اما معطوف على
خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا
او معترضة بين المتعاطفتين المتصلتين المصرح بالاجماع عليهما باعادة كلمة
على والجار اى الباء فى به متعلق بالحصول المستمر والضمير المجرور راجع الى النظر
فلذا قال الشارح اى بالنظر الصحيح لا بغيره كالنظر الفاسد «يحصل»
حصولا استمراريا «المعرفة» هذا رد للقائلين بان النظر لا يفيد المعرفة
مطلقا كما هو مذهب السمنية هى بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام
نسبوا الى السومنات اسم صنم معروف له قصة معروفة وقيل نسبوا الى
السمن وهو اسم لاصنامهم او فى غير الهندسة كما هو مذهب المهندسين
او فى الالهيات خاصة كما هو مذهب الاسماعيلية اما بطريق جرى العادة
من الله تعالى يعنى ان عادته تعالى جرت بان يوجد العلم المنظور فيه بعد
النظر كما انه يوجد الاحراق عقيب مماسة النار والرى عقيب شرب الماء
فكما انه لا مدخل للمماسة والشرب فى وجود الاحراق والرى بل الكل واقعة
بقدرته واختياره تعالى ان يوجد الاحراق بدون المماسة والمماسة

بدون الاحراق والرى بدون الشرب والشرب بدون الرى فكذا لا مدخل
للنظر فى العلم بل له ان يوجد العلم بدون النظر وبالعكس كما ذهب اليه الاشاعرة
لما تقرر عندهم ان جميع الممكنات اى جميع العالم واجزائه مستندة بطريق
الاختيار الى الله تعالى ابتداء احترازعن مذهبى التوليد والاعداد فالمراد
باسناد الممكنات اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن مخلوقا له تعالى بلا
واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة واما بالتوليد
اى بالنظر تحصل المعرفة بالتوليد اى توليد النظر العلم بالنتيجة كما هو مذهب
المعتزلة فانه لما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر فى زعمهم كان العلم المذكور
عقيب النظر مخلوقا له فى زعمهم لكن النظر صادر عنه بالمباشرة والعلم
بالتوليد وهو تعريف لمطلق التوليد اى التوليد ان يصدر صدورا
بالايجاب العقلى حيث قالوا اى المعتزلة فى تعريفه ان يوجب فعلا لفاعله
فعل آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح قوله من متعلق بيصدر الفاعل
فعل بواسطة فعل آخر صادر منه اى من الفاعل كحركة المفتاح الصادرة
صفة الحركة بسبب حركة اليد اعلم ان التأثير واحد والاثر
متعدد عند اصحاب التوليد والتأثير متعدد ايضا عند غيرهم ويقابله
اى يقابل للتوليد المباشرة وهو اى المباشرة ان يصدر عنه اى عن
الفاعل فعل بلا واسطة فعل آخر فتقابلا لان التوليد كما مر آنفا ان
يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر وهذا بخلافه كما سمعت قوله
والنظر الى قوله عند غيرهم اعتراض على وجود معنى التوليد هنا
بان ما يصدر عن الناظر بالواسطة اى بواسطة النظر اما كيف او انفعال
او اضافة وليس بفعل مع ان مقتضى التعريف ان يكون فعلا وقوله الآتى
فلعلهم اشارة الى الجواب فلذا قال الشارح فعل اختيارى فلا كلام
عليه لكن العلم الصادر بواسطته اى بواسطة ذلك النظر من مقولة
الكيف وهى هيئة فى شئ لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة عند المحققين
ومن مقولة الانفعال اى العلم من مقولة الانفعال وهو حالة تحصل
للشئ بسبب تأثيره عن غيره او العلم من مقولة الاضافة وهى حالة
نسبية تكرره كالابوة والبنوة عند غيرهم اى غير المحققين فصل

مولانا مير ابو الفتح هذ المقام بهذا الكلام لتفهيم المرام انه ذهب جمهور
المتكلمين المنكرين للوجود الذهنى الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم هى المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات اضافة
واما القائلون بالوجود الذهنى اى الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا
ناشيا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة فى الذهن بداهة و
اتفاقا وكان حاصلا عنده بداهة واتفاقا والحاصل معه امور ثلثة الصور
الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدا الفياض واضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم وذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة
الكيف وذهب بعضهم الى انه هو الثانى فيكون من مقولة الانفعال و
بعضهم الى انه هو الثالث فيكون من مقولة الاضافة انتهى فلعلهم
اى المعتزلة ارادوا بالفعل المتولد ههنا اى فى العلم المتولد هو الاثر
المترتب على الفعل وتمثيلهم للاثر بحركة المفتاح يناسبه اى الاثر واما
باللزوم العقلى عطف على القريب او البعيد اى بالنظر تحصل المعرفة با
للزوم العقلى حاصله بالاعداد فيظهر التقابل بينه وبين التوليد فلا فساد
فى التقابل كما هو مذهب الفلاسفة وذلك بناء على ان فيضان الحوادث
من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام فى القابل واجب عندهم اى عند
الفلاسفة قال مولانا الخلخالى وذلك لقولهم بكون المبدا الفياض خيرا
وجوادا ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا ؛ حق نخندد در بروى هيچ
كس ؛ اين سخن آزادگان دانند وبس ؛ انتهى ومآله ان الله تعالى لا يربط
ولا يغلق بابه على وجه احد ويعلم هذا الكلام ويفهم هذا المرام اولياء
الكرام فقط قال فى المواقف هذا الى قوله فادر اختيارا نقل بالمعنى بل مع
ادراج من شرح السيد بحسب الايجاب لكن قوله الآتى قال السيد
الشريف الى ان ينفك عنه عبارة السيد بعينها فافهم ههنا مذهب آخر
اختاره الامام الرازى وهو شافعى اشعرى وهو مذهب الآخر
الذى اختاره الامام ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا
عقليا ومراده اى الامام بالوجوب هو الوجوب بعد تعلق ارادته تعالى
بالفعل غير متولد عنه يعنى لا يتولد العلم عن النظر فان بديهة العقل

هذا دليل الوجوب العقلي حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
ولم يذهل ولم يغفل عنه بل حصل واستقر في ذهنه هاتان المقدمتان
مجتمعتين غير متفرقتين على هذه الهيئة بان يكون صغراه اعني قوله لان العالم
متغير مقارنة مع كبراه اعني قوله وكل متغير حادث وجب ان يعلم على بناء
الفاعل وفاعله الضمير تحته الراجع الى من ومفعوله قوله ان العالم حادث وهو
النتيجة كما لا يخفى ثم اثبت عدم التولد اى عدم تولد حصول العلم عن النظر بقوله
واما انه اى ان حصول العلم غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله
تعالى ببعض الممكنات اى لا يتوقف بعض افعاله تعالى على بعض الممكنات كما هو
مذهبا التوليد والاعداد لا نفي اللزوم مطلقا ضرورة ان الاشعري قائل باللزوم
العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاب العرض يستلزم ايجاد المحل
عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تتجزى فافهم ولا يصح
هذا المذهب الذي اختاره العلامة الرازي لان حصول العلم عن النظر الصحيح
على طريق الوجوب العقلي ينافي ذلك مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وكونه قادرا مختارا فمآله اعتراض على الفخر الرازي بانه مع كونه تابعا
للاشعري في الاصول يلزمه ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما اى احد ذلك
الاصلين استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء والثاني كونه تعالى قادرا
مختارا لا يجب عليه شيء اصلا وقال السيد الشريف قدس سره حاصله
عدم المخالفة في الاصل الثاني للاشعري وان خالفه في الاول انما يصح هذا
المذهب اذا حذف على بناء المجهول قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه
تعالى وجوز عطف على حذف ان يكون لبعض آثاره تعالى كالنظر مدخل
بالاستلزام مثلا كما هنا على ما يدل عليه قوله الآتي بحيث يمتنع آه في بعض
كالعلم بالنتيجة بحيث يمتنع تخلفه اى العلم بالنتيجة عنه اى عن النظر عقلا
فيكون بعضها اى بعض آثاره تعالى متولدا كتولد العلم عن النظر عن بعض
وان كان الكل اى كل الآثار واقعا بقدرة الله تعالى بعضه بالمباشرة و
بعضه بالتوليد كما تشبيه النقيض بالنقيض بقول به المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم اى عن العباد بقدرتهم وهذا التشبيه والتنظير

واقع موقع التأييد لدفع المخالفة كانه قال الا يرى ان المعتزلة مع قولهم
بالتوليد افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث
قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودهما
بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل في الجهاد مع الكفار فانه متولد من الضرب
بالسيف مثلا ثم لما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور
عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب
صدور بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
يعني لا ينافي كون الفعل الواجب مقدورا لفاعله اذ لانه يمكنه اى يكون
ممكنا للمختار ان يفعله اى ان يفعل بعض الافعال بايجاد ما شيء يوجبه
اى يوجب ذلك الشيء لذلك الفعل ويمكنه ايضا ان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن يكون تأثير القدرة فيه ابتداء بل بواسطة ذلك
الموجب كما ذهب الامام الاشعري وحاصل المعنى ان الاشعري قال
يكون تأثير قدرة المختار في الفعل والترك ابتداء لا بواسطة شيء آخر
ولكنه على هذا القول الذي نحن بصدد نقله لا يكون تأثير القدرة كما قاله
الاشعري لانه قال يكون ابتداء بل هو يكون بواسطة اى بواسطة البعض
الموجب للبعض الذي يليه فافهم وح اى حين جواز الحذف وصدور
بعض الآثار عن بعض لعدم منافاته لقدرة المختار يقال النظر الصحيح
الذي كلف به العبد لتحصيل معرفة الله تعالى صادر من الناظر لا بايجاده
بل بايجاد الله تعالى فبهذا القيد امتاز عن مذهب المعتزلة لان النظر
فعل العبد عندهم والحاصل ان التوليد المنفي ما فعل العبد وما التزمه
ههنا من التولد انما هو من فعله تعالى فلا منافاة بين ما صرح به اولا
وبين ما اثبت ههنا ولكن الامام خرج بان العلم غير متولد عن النظر
قوله وموجب عطف على قوله صادر ولام للعلم متعلق بموجب والعلم
هنا بمعنى معرفة الله تعالى وباء بالمنظور فيه متعلق بالعلم وقوله ايجابا
عقليا بيان كيفية الايجاب القائم بالموجب المذكور بحيث يستحيل
اى يكون محالا ان ينفك العلم عنه اى عن النظر وهذا القيد اى قيد
الاستحالة موافق لمذهب الحكماء ولقول الامام الرازي ومخالف لمذهب

الاشاعرة فانفكاك العلم عن النظر ممتنع عند المعتزلة والحكماء وعند الامام
وغير ممتنع عند الاشاعرة فان قلت انى امرتك ان تبين لى الفرق بينهم
فى هذه المسئلة اعنى مسئلة النظر والعلم قلت فعلى الراس والعين فابين
لك ذلك بهذا المقال على وجه الاجمال ان النظر والعلم مخلوقان له تعالى
وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ولا يستحيل انفكاك العلم عن النظر
وهذا معنى بطريق جرى العادة وخلقهما غير واجب لذات الواجب تعالى
وتقدس وهذا مذهب الاشاعرة واما مذهب المعتزلة فالنظر والعلم مخلوقان
للناظر وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن النظر
والنظر غير واجب لذات موجده وهو الناظر كما عرفت آنفا واما عند
الحكماء فالنظر والعلم مخلوقان له تعالى على التحقيق من مذهبهم او صادران
فائضان عن المبداء الفياض عند الاستعداد التام فى القابل على المشهور
من مذهبهم وخلقهما مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن النظر
وخلقهما واجب لذات الواجب تعالى والنظر واجب واما عند الامام
الرازى فالنظر والعلم مخلوقان له تعالى وخلقهما غير مشروط بالاس
ستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن النظر فظهر انهم افترق بعضهم
عن بعض فى بعض اجتمع فى بعض فتبصر قلت آه قيل المقصود منه ان
مذهب الامام يصح بدون حذف الابتداء وان مذهب الاشعرى ليس
مذهب آخر انتهى هذا الكلام اعنى قوله قلت آه ماخوذ من شارح المقاصد
حيث قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات
فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما
لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلى عندهم
حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن محصول كلام الامام الرازى
انه شان على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ابتداء و
يكون لازما للنظر لا لازما من النظر بحيث يمتنع تخلفه اى العلم عنه
اى عن النظر عقلا يعنى ويكون معنى قول الامام واجبا للنظر يعنى لازما
له وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه ليس ببعيد والنظر ايضا
اى مثل العلم يكون حاصلا بقدرة الله تعالى بالاختيار ولا يلزم

من ذلك اى من ذلك المحصول يعنى لا يلزم من كون العلم بالنتيجة لازما للنظر
لزوما عقليا توقف حصول العلم الواجب يعنى العلم بالنتيجة على النظر
لان مطلق اللزوم لا يستلزم التوقف لان اللزوم اعم والاعم لا يستلزم
الاخص كما ان الحيوان اعم من الانسان وليس كلما تحقق الحيوان تحقق
الانسان وهذا ظاهر واعلم ان اللازم ثلثة اقسام الاول هو الازم من
الشئ والثانى هو اللازم للشئ والثالث هو اللازم المعى اما الاول فهو
اللازم المتقدم كتقدم الموقوف عليه على الموقوف واما الثانى فهو اللازم المتاخر
كالمعلوم بالنسبة الى العلة واما الثالث فهو كاحد معلولى علة واحدة
بالنسبة الى المعلول الآخر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم با
لمنظور فيه لزوما عقليا لبعض افعاله تعا وهو النظر حتى يلزم عدم قدرة
الله تعالى عليه ابتداء بل يجوز ان يكون العلم والنظر معلولى علة واحدة هى
تعلق الارادة بهما معا قوله ومن البين دفع لما يتوهم بان يقال ان هذا الا
القدر لا يوافق مذهب الاشعرى لان مراده اى الاشعرى من قوله ابتداء
سلب الوجود مطلقا لا سلب التوقف فقط فدفعه بقوله ومن البين
ان الامام الاشعرى رحمه الله تعالى لا ينكر ان بين بعض الاشيا لزوما
عقليا مع بعض قيل الظاهر انه لا ينكر اللزوم واما كونه عقليا فمحل التامل
والاستلزام المذكور بين علمى المتضايفين وبين تعقل الكل وتعقل الجزء
يجوز ان يكون عاديا عنده لا عقليا فتامل انتهى مع ان الكل اى ان كل شئ
مستند عنده اى عند الاشعرى الى متعلق بمستند الله تعالى من حيث
الخلق والايجاد بعد ان لم يكن او الاعدام بعد ان كان ابتداء بلا واسطة
قيل قلت على هذا التحقيق يلزم ان لا يكون مذهب الامام مذهبا آخر بل هو بعينه
مذهب الاشعرى انتهى وهذا الفقير يقول عليه لا يكون كما قلت من كل وجه
لانه لا يمتنع انفكاك العلم عن النظر عند الاشعرى ويمتنع ذلك عند الامام
فتخالفا كما سبق منى بيانه آنفا فافهم وكيف ينكر احد من العقلاء فضلا
عن الامام الاشعرى ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر فان
من علم ان هذا اب علم ان له ولدا ومن علم ان هذا ولد علم ان له ابا وان تعقل
الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا قال مولانا الكلنبوى ولو قال

وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى انتهى وانما ينكر الامام الاشعرى التوقف اى توقف الاشياء مثل العلم بالنتيجة على غير ارادة الله تعالى فكلما مثل العلم بالنتيجة يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره تعالى فيه على غيره مثل النظر حاصله انما ينكر الاشعرى توقف ايجاد الله تعالى على غير ارادته به لانه قال الاشعرى متى وجدت الارادة وجد المراد من غير توقف على غيرها والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى وان لم تكن عينه كما ياتى تفصيله فى مبحثه ان شاء الله تعالى فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم الاسود يتوقف على ازالة السواد بداهة وقاعدة الاشعرى وهى عدم التوقف على غير الارادة تقتضى ان لا يتوقف عليه قال مولانا السيلكوتى فيه ان التوقف ممنوع بل ايجاد البياض وازالة السواد واقعان معا بارادته من توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا انتهى ولكن فيه ما فيه فتامل وذلك اى عدم الورود لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها اى الارادة باعدام السواد قوله واعلم الخ الغرض منه تحقيق المقام ودفع ما يتوهم ان قوله قلت محصول كلام الامام الخ ينافى ما ذكره الامام فى المباحث المشرقيه من قوله ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر آخر آه وحاصل الدفع ان ما ذكره الامام فى المباحث المشرقية وهو اسم كتاب تحقيق مذهب الفلاسفة لا ما هو مذهبه فى الاشاعرة فخذ هذا و قال بعض الافاضل دفع اى قوله واعلم آه دفع لما يتوهم من انه لا فرق بين الاشعرى على هذا التحقيق وهو القول باللزوم العقلى بين الاشياء وبين تحقيق الفلاسفة وحاصل الفرق انهم قائلون بالتوقف بخلاف الاشعرى فانه انما يقول بالاستلزام دون التوقف انتهى ان تحقيق مذهب الفلاسفة اى الحكماء انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط من العقول والطبايع كائنة بمنزلة اى بمرتبة الشرائط والآلات كما صرح به فى الشفاء وربما تكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التاثير

فاستدركه بقوله لكنهم اى الفلاسفة لا ينكرون التوقف اى توقف الاشياء على الوسائط المذكورة وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه اى نفى توقف الاشياء على شىء ما وقال مولانا اللارى فى تعريف الحكمة فى حاشيته على القاضى مير الحكماء براء من هذه العقيدة بل هم مصرحون باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى جل جلاله وعم نواله بلا واسطة كما هو مذهب الحق والوسائط التى يفهم اثباتها من بعض العبارات انما هى شروط وآلات وفى مقام التعليم قد يتساهلون ويطلقون عليها الوسائط قال المحقق فى شرح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم اى الحكماء نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافادته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون فى صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى فان قلت اسألك بمناسبة انجرار الكلام على طريق الاستفهام عن العبارات اى عبارات الحكماء فى هذا المقام قلت فعلى الرأس والعين اذكرها لك وان سبق بعضها فيما سبق من المباحث منها اى من تلك العبارات انهم قالوا الواجب الوجود لكونه بسيطا حقيقيا لا يصدر عنه الا الواحد والصادر الاول عنه تعالى العقل الاول فتارة اعتبروا فيه اى فى العقل الاول جهتين وجوده وامكانه وجعل باعتبار الاول علة للعقل الثانى وبالاعتبار الثانى علة للفلك الاول وبعضهم حمل الجهتين على تعقله لوجوده وامكانه وبالاعتبار الاول علة لعقل ثان والثانى لفلك اول وتارة اعتبروا ثلث جهات وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه الفلك الاول وتارة اعتبروا اربع جهات وزادوا عليه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته وكذلك الحال على منوال هذا المقال فى العقل الثانى الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة فلك القمر المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض للصور والاعراض على العناصر والمواليد بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات الحاصلة لها عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ومنها اى من عبارات الحكماء ما يذكرون فى مباحث

الصور النوعية من ان الاثار الصادرة عن الجسم هى مستندة الى صورته
النوعية عند المشائين والى ارادة الفاعل المختار عند المتكلمين والى ارباب مجردة
فى عالم النور عند الاشراقين وغير ذلك من عباراتهم فاضبط وقال
الامام فى المشرقية غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان
تحقيق مذهب الفلاسفة هو ان لا موثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الا
شارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام
كذا فى الكلنبوى والحق عندى مقول قال يعنى صحيح القول عندى فى توجيه
كلام الفلاسفة لا على معتقدى انه اى الشان لا مانع فى كلام الفلاسفة
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها اى لكن الممكنات على قسمين
منها اى من الممكنات ما اى ممكن وهو القدما من العقول وغيرها امكانه اللازم
لماهيته اى لماهية ذلك الممكن كاف من غير احتياج الى شرط حادث بل
لا الى شرط اصلا فى صدوره عن البارى تعالى كعدم احتياج العقل الاول
فلاجرم يكون وجوده اى وجود ذلك الممكن فائضا عن البارى تعالى من غير
شرط حادث قال السيلكوتى فيكون قديما كالمجردات والافلاك وتحقيقه
ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه
تعالى لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت
الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور
تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الوجود كالمعلول الاول والا اى
وان لم يكن امكانه الذاتى كافيا فى الصدور فيحتاج الى شرط به يفيض الوجود
من الواجب كذا فى شرح المواقف ومنها اى ومن الممكنات ما وهو غير القدماء
لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر اى من حدوث شرط قبله اى قبل
الصدور وهو الاستعداد والمراد به جنسه لتكون الامور السابقة
وهى الاستعدادات مقربة للعلة الفياضية الى الامور اللاحقة وذلك
اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية
ازلا وابدا بحركة سرمدية كحركة الرحى والافلاك دورية لا مستقيمة لانها
متناهية بتناهى الابعاد ثم ان تلك الممكنات اى القسم الثانى متى استعدت
للوجود استعدادا تاما صدرت اى تلك الممكنات المستعدة عن البارى

تعالى وحدثت عنه اى عن البارى تعالى ايضا فيكون معنى ابداء ح
بلا تأثير شئ غير الله تعالى فى شئ من الممكنات فحاصله ان لا موثر فى الحقيقة
الا الله تعالى ولا تأثير للوسائط من العقول والطبايع اصلا وقطعا
فى الايجاد اى فى احداث الممكنات الا فى الاعداد اى فى استعداد الممكنات
للوجود انتهى كلام الامام الرازى قلت هذا اى ما نقلناه عن الامام
من التوقف على الوسائط فى القسم الثانى من الممكنات دون القسم الاول
هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه فورد عليه اى على الشارح
ان الامام غير قائل بالحركة السرمدية لانه اشعرى المذهب فكيف نقلت عنه
القول بها حيث قلت آنفا ناقلا عنه وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية
فاجاب عنه بقوله واثباته اى اثبات الامام للحركة السرمدية الدورية
لا مبنى على مذهبه بل هو مبنى على مذهبهم اى على مذهب الفلاسفة
كما لا يخفى على من ضبط اصول المذاهب وميز بعضها عن بعض وقال الامام
لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين واما السمنية
فهم ينكرون افادة النظر اصلا وقطعا يعنى انهم يقولون ان النظر
لا يفيد شيئا لا فى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا فى غيرها وسبق تعريف
السمنية فتذكر قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف هم اى
السمنية قائلون اى معتقدون وحاكمون بالتناسخ وهو عبارة عن
تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين
التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح والجسد كذا فى تعريفات السيد السند
وبانه عطف على قوله بالتناسخ اى وبان الشان لا طريق الى العلم اليقينى سوى
الحس وهو اعم من الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين
للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة قلت لعلهم اى السمنية يدعون
ظن التناسخ لا العلم به اى التناسخ عطف على يدعون عطف المنفى على المثبت
اى لا يدعون العلم بالتناسخ فانه علة لعدم ادعائهم العلم به التناسخ ليس
محسوسا والحال طريق العلم اليقينى عندهم اى عند السمنية المذكورين
منحصر فى الحس قوله لعلهم الى هنا اشارة الى ما يرد عليهم من ان التناسخ
عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس

غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده
النظر فقط ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب
عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادة اليقين فيختارون
ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض
مدعاهم كما صرح به مولانا الكلنبوى بعبارته والمهندسون اى القائلون
بان النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من
الاذهان منتظمة متسعة لا يقع فيه الغلط بخلاف الالهيات فانها بعيدة
عن الاذهان وجملة انكروا خبر المبتدأ اعنى قوله والمهندسون ومفعول
انكروا قوله افادته اى افادة النظر العلم اليقينى ومفعول افادته قوله
فى الالهيا والطبيعيات قوله متمسكين حال من فاعل انكروا اى حال
كونهم متمسكين ومستدلين بان اقرب الاشياء اى اقربها اتصالا
ومناسبة الى الانسان هويته اى هوية الانسان والمراد بهوية الانسان
الشخص المختص به الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان
الجسم سواء كان اى ذلك الشخص عينه اى عين الانسان كالحيوان الناطق
اوجزئه كالناطق اوعرضا كالضاحك حالا فيه اوجوهرا مجردا كالنفس
الناطقة متعلقا به اى بالانسان تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها
اى الهوية الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح
على القول بالهيكل وهى اى الهوية غير معلومة من حيث الكنه لا من حيث
التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف به وانها عطف على الكنه جوهر
اوعرض اى من حيث انها جوهر اوعرض مجرد اومادى يعنى انها غير متصورة
بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة
ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس اواجزائه
لطيفة سارية فيه اوجزء لا يتجزى فى القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوعرض
هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة
متعارضة ولذا قال وقد تعارضت فيه هذا اى وفيه آه عطف على وهى
غير معلومة على طريق عطف العلة على المعلول فافهم والمناقضات ولم يتفرد
شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة وذلك لانهم بينوا للنفس سبعة

ماهيات بل اكثر واستدل كل على ما ذهب اليه ثم عارض وناقض كل مع الاخر
فعلم انهم الضمير راجع الى المعارضين والمناقضين المفهومين من المعارضة
والمناقضة اوالى الانسان باعتبار الافراد عاجزون عن معرفة نفوسهم
التى هى اقرب الاشياء اليهم اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها
اى مع تلك الكثرة الجزم بشئ من الاقوال المختلفة المتنافية التى ذكرت فيها
اى فى تلك الهوية فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار
العلماء العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة والحال انهم اختلفوا فيها
كما سبق آنفا على طريق الاجمال وان اردت تفصيل المقال فاسمع هذه
الاقوال لان بعضهم قال انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب
المعتزلة وبعض اصحابنا وبعضهم قال انها اجسام لطيفة نورانية سارية
فى هذا الهيكل المحسوس كسريان ماء الورد فى الورد وذلك السارى
هو المخاطب والمثاب والمعاقب من شانه حفظ هذا الهيكل المخصوص و
صيانته عن ان يتطرق عليه الفساد ما دام ساريا واذا فارقه استعد
للصعوبة والفساد وهو مذهب الامام الحرمين مع طائفة من القدماء
وقال بعضهم هو جزء لا يتجزى وهو مذهب ابراهيم النظام وابن الراوندى
وبعضهم قال هو المزاج فما دام البدن على المزاج كان مصونا عن الفساد
واذا بطل عنه ذلك المزاج استعد للفساد وهو مذهب قدماء الاطباء و
قال بعضهم غير هذه الاقوال كما بسط فى محله المفصل كشرح المحصل فما ظنك
يا ايها المخاطب المنصف فى احوال الصانع تعالى وصفاته العليا بل انما به
يؤخذ فيها بالبق والاحرى اى بذاته وصفاته وافعاله تعالى قلت ضعف
هذا الدليل الذى استدلوا به آنفا لا يخفى على ذى تامل حاصله انا لا نسلم
هوية الانسان غير معلومة له اصلا لان كثرة الاختلاف اى فى العلم
بالهوية لا تدل على عدمه اى على عدم حصول العلم اى بالنظر الصحيح فى الهوية
بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به كذا
قال السيلكوتى وكون الهوية اى هوية الانسان قريبا من المدرك على
صيغة اسم الفاعل لا يستلزم سهولة ادراكه اى المدرك ولئن سلمنا
استلزامه يعنى لو فرضنا سهولة ادراكه فلا يلزم من عدم ادراكها ان لا يكون

الابعد وهوهنا الباری تعالی وصفاته مدركا علی صیغة اسم المفعول اذ قد یكون الامر بالعكس كما یشاهد بالبصر لجواز ان یكون عدم العلم بالاسهل لوجود مانع لیس فی غیره وذلك بناء علی ان هذا الدلیل لو تم لدل علی عدم حصول العلم فی الهندسیات ایضا لان موضوعها ابعد قال السیلكوتی یعنی ان عدم حصول العلم باقرب الاشیاء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهی الالهیات لزم عنه عدم حصول العلم بالهندسیات ایضا لكونها ابعد وما قالوا ان الالهیات لكونها محتاجة الی غایة التجرید عن الحس والوهم بعیدة عن الاذهان لاتساق الذهن الیها بخلاف الهندسیات فانها علوم قریبة من الافهام متسقة لایقع فیها غلط لكون مبادیها بدیهیة من حیث الذات والمناسبة لایفید دفع النقض وذهب الاسمعیلیة هم فرقة من الشیعة سموهم بذلك لاثباتهم الامامة لاسمعیل بن جعفر الصادق وكان اكبر اولاده وسماهم بعضهم بالباطنیة ایضا لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره المعلوم من اللغة وقالوا نسبة الباطن الی الخط كنسبة اللب الی القشر وتمسكوا فی ذلك بقوله تعالی فضرب بینهم بباب باطنه فیه الرحمة وظاهره من قبل العذاب وبالسبعیة لانهم زعموا ان النطقاء بالشرایع سبعة آدم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمد ومحمد المهدی وبالقاب اخر لاسباب اخر كما فی المطولات الی متعلق بذهب ان معرفته تعالی لایحصل بدون المعلم الذی هو الامام المعصوم عندهم قائلین انه ای الامام یرشدنا الی معرفته تعالی ویدفع الشبهات عنا ونسبة عقله ای الامام الی عقل الناس كنسبة الشمس الی الابصار لاتقوی علی ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهیة وبوجود الامام فتقوی عقولهم بعقل الامام فاقتدروا علی ادراك المعارف مستدلین علی مدعاهم وزعمهم بان الاختلاف الواقع بین الاقوام فی حق معرفة الله تعالی ای فی معرفة ذاته وصفاته تعالی اكثر من ان یحصی ولو كفی فی تحصیلها مجرد النظر لم یكن كذلك ای لو كفی النظر فی الالهیات لما وقع الاختلاف الاكثر فی معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل وكذا الملزوم ومستدلین

ایضا بان الناس ای بان طالبی العلوم من الناس یحتاجون فی العلوم الضعیفة قدرا وتحصیلا بالنسبة الی المعرفة السبحانیة وهی ای الضعیفة كائنة كالنجوم ای كعلم النجوم والصرف الی المعلم اذ لایوخذ ذلك الا من افواه الرجال كما قیل لیس العلم الا بالتعلم فلان ای فوالله لان یحتاجوا الیه ای الی الامام المعصوم فی اشكل العلوم اولی ویتجه علی دلیلهم هذا انه بعد تمامه انما یدل علی الاحتیاج الی مطلق المعلم لا الی المعلم المعین المعصوم فلا یتم التقریب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهیات فی امامهم المعصوم والمتعلم منه قلت هذا ای كل من كثرة الاختلاف والاحتیاج فی العلوم الضعیفة الی المعلم انما یدل علی العسر ای علی عسرة الحصول بدون المعلم دون الامتناع یعنی لایدل ذلك علی محالیة الحصول بناء علی ان كثرة الاختلاف لو كانت دلیلا علی عدم العلم لدل الاختلاف فی الاحتیاج الی المعلم علی عدم العلم به لان الاختلاف فی الاحتیاج الی المعلم كثیر اعلم ان فی هذا الكلام تحقیقا اجمالیا بان یقال قوله علی ان كثرة علاوة وجواب آخر الزامی والجواب الاول تحقیق وجواب عن قوله فلان یحتاجوا الخ والجواب عن قوله بان الاختلاف فی معرفته تعالی اكثر الخ بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار فاسدة فیترتب علیها عقاید باطلة وذلك لاینفعكم ولا یضرنا فان المفید للعلم عندنا انما هو النظر الصحیح نعم دل الاختلاف المذكور علی صعوبة التمیز هناك بین صحیح النظر وفاسده علی ما فی المواقف وشرحه فظهر ان جوابه الاول یصلح ان یكون جوابا لهذا فالاشارة بلفظ هذا فی قوله قلت هذا آه الی المذكور من الاختلاف والاحتیاج فقوله قلت هذا جواب عن السؤالین والمصنف فی المواقف جعل لكل من السؤالین جوابا علی حدة كما قاله الشارح اه اوجز وافید وهو اللایق بمثل هذا الشرح مع انه اجاب بجواب زائد علی ما فی المواقف وهو قوله علی ان اه كما سمعت فتفطن فلذا قال المصنف (فلاحاجة) فی تحصیل المعرفة (الی المعلم) فهذا رد علی الاسمعیلیة كما ان قوله وبه یحصل آه رد علی السمنیة والمهندسین قوله لانا نعلم ضرورة

دليل لدعوى فلاحاجة الى المعلم واعلم ان لهم فى الرد عليهم واثبات
عدم الاحتياج وجوها واقواها دعوى الضرورة فلذا ذكر الشارح
دون غيره لكن هذا انما يتم اذا كان الاحتياج الى المعلم فى الافادة و
اما اذا كان الاحتياج فى الاعتداد فلا ولذا تدارك الشارح بقوله
الآتى وان سلموا اه فتأمل قوله ان من اه مفعول نعلم ضرورة اى نعلم
علما ضروريا ان من علم وتيقن ان العالم يعنى كل ما سوى الله تعالى و
صفاته محدث على صيغة اسم المفعول وكل محدث فله مؤثر علم
جواب قوله من علم اه اى تيقن ان العالم له مؤثر فيه بالخلق والايجاد
سواء كان هناك معلم اولا اى اولم يكن قال فى شرح المواقف
وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تهيئ الصورة مما لا يحصل
الا بمعلم مكابرة صحيحة اى مكابرة محضة نعم اذا كان هناك معلم كان
الامر اسهل وهم اى الاسمعيلية وان وصلية سلموا حصول
العلم بدون المعلم لكن قالوا انه اى العلم الحاصل بدونه لا يفيد النجاة
ما لم يؤخذ من المعلم لعدم اصابة على الحقيقة لان الانسان لا يخلو
عن الخطأ بخلاف المعلم الذى هو الامام المعصوم كما قيل قائله الاشاعرة
ان العقايد اى علمها يجب ان يتلقى من الشرع الشريف ليعتد بها اى
لتكون معتبرة فانها ان لم تؤخذ من الشرع فلا اعتداد ولا اعتبار بها
حاصله كما لا اعتبار لهذا لا اعتبار لذلك قلنا فى رد مقالهم كفى لنا
فى الحقيقة بصاحب الشرع ان كان المراد من صاحب الشرع الذى انزل
الكتاب وبين فيه الاحكام وارسل الرسول عليه السلام فهو الله العليم
العلام وان كان من ارسل الى الخلق واعطى له الشريعة وامر بتبليغ
الاحكام فهو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم معلما وكفى لنا بالقرآن
اماما وبالاجماع القطعى على كفاية للمأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم لمن اعتقد
بما جاء به صاحب الشرع فى الاصل والفرع واقتدى بالقرآن على وجه
اليقين فى الايمان نجى نجاة عظيمة من الخذلان والزيغ والضلال و
الخسران ووصل الى دار الجنان وجمال الرحمن اللهم ثبتنا على الايمان
والاسلام واوصلنا الى دار السلام قال المصنف رحمه الله تعالى

(وعلى ان للعالم) اى واجمع ايضا السلف من المحدثين وائمة المسلمين
واهل السنة والجماعة على ان للعالم (صانعا) اى موجدا (قديما)
قيل ان المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان
تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة ومن ان يكون واحدا
او متعددا اذ يدل على هذا التعميم قوله الآتى ولا خالق سواه لانه
لو خصص لاستغنى عنه ولم يحتج الى ذكره انتهى اقول لا يبعد ان يكون
ذلك اعنى قوله لا خالق سواه تأكيد المدلول هذه الالفاظ اعتناء
بشان مقام توحيد الصانع القدير (لم يزل) ذلك الصانع القديم
فى الماضى (ولا يزال) فى الحال والمستقبل فهما صفتان كاشفتان للقديم
اعاد المصنف لفظ العالم ولم يكتف بان يقول وعلى ان له لتوسيط
بحث النظر اى وانما اعاده بحسب الاقتضاء اذ هو ذكر بحث النظر فى معرفته
تعالى بين بحث حدوث العالم وبين بحث وجوب وجود صانعه القديم
فطالت المسافة فلزم تجديد ذكره فهذا نكتة الاظهار فان قلت
لم لم يذكر الشارح نكتة الاعادة عند قوله وعلى ان العالم قابل
للفناء بل ذكرها ههنا قلت اجاب عنه بعض الافاضل بقوله انى بنكتة
الاعادة ههنا ولم يأت بها فى وقت وعلى ان العالم قابل اه مع انها احرى
للاتيان بها ولعل الوجه فى الاول ظهورها تحصيل ظهور المراد فان الاضمار لا يخلو
عن الاستتار واقله ان يكون استخداما فافهم انتهى واستدل القوم
اى المتكلمون عليه اى على ان له صانعا قديما بانه اى بان العالم محدث
بفتح الدال كما ثبت بالبراهين القاطعة فكل محدث فله محدث بكسر الدال
هذه الكبرى بديهية بالضرورة فهى هنا ثلث صور كما اشار الشارح الى
الاول بقوله فاما ان يدور بان يحتاج محدث المحدث الى المحدث الاول بفتح
الدال والثانى والثالث بكسرها والمحدث بكسر الدال الى المحدث بفتح الدال
فيكون نفسه محدثا بفتح الدال بالنسبة الى محدثه بكسر الدال ويكون هو
ايضا محدثا بكسر الدال بالنسبة الى محدثه وحاصل المعنى يحدث الاول
للثانى والثانى للاول فيلزم الدور او يتسلسل وذلك ان يحتاج محدث
بفتح الدال الى محدث بكسر الدال حادث مثله وهكذا الى غير النهاية

او ان ينتهى الى محدث قديم فلايلزم الدور لان المحدث بفتح الدال
محتاج الى المحدث بكسر الدال القديم الواجب الوجود الذى هو محدث
بكسر الدال للغير ولا محدث بالكسر له لان القديم الذى امتنع عدمه امتنع
حدوثه ولا يلزم التسلسل ايضا لان السلسلة وصلت الى القديم فانقطعت
والاولان اى الدور والتسلسل باطلان لما عرفت فتعين الثالث اى
الانتهاء الى الصانع القديم الذى لم يزل ولا يزال اعلم ان ماصورناه من
المثال مثال للزوم الدور والتسلسل باعتبار ما هو خارج عن نفس المحدث
ولكن صوره بعض من الافاضل باعتبار عدم خروجه عن نفس المحدث بقوله
اما بطلان الدور فلاستلزامه تقدم الشئ على نفسه لمرتبتين واما بطلان
التسلسل فلما مر من برهان التطبيق والتضايف بل جميع براهين ابطال الواجب
تبطل التسلسل انتهى واوضحه مع تأييده كلام بعض آخر بقوله فالاولى ان
يقال فاما ان يكون محدث نفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه اوجزئه
فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه فى ضمن كله اوخارجا عنه وهو القديم
اذ العالم اسم لمجموع ما سوى الله تعالى لا اسم كل واحد من الممكنات و
لزوم الدور او التسلسل انما هو فيه انتهى ولكن فيه ما فيه من جهة فتأمل
ثم ذكر المصنف قوله (واجبا وجوده لذاته) مع ان الجمهور من المتكلمين
على ان القديم والواجب متساويان بل قال بعضهم بالترادف ايضا تنصيص
للمرام فان الفلاسفة وبعض المتكلمين على ان القديم اعم من الواجب لصدقه
على العقل الاول عندهم اى عند الفلاسفه وعلى صفات الله تعالى عند
هذا البعض وصرح بعض الافاضل بكون ذكر واجبا وجوده لذاته احتراز
عن الواجب الغير (وممتنعا) عطف على قوله واجبا (عدمه بالنظر
الى ذاته) لان ذاته قديمة فامتنع عدمه وبين الشارح دليل وجوب وجوده
لذاته على طريق الشرطية فقال اذ لو لم يكن ذلك الصانع القديم واجب الوجود
وهو الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا كما فى تعريفات
السيد لكان ممكنا لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات
عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن
موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه

وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير
مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم
فلذا قالوا لا شئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكوره فينتج من
الاقتراني الشرطى ان ذلك الصانع القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا
محتاجا الى محدث واللازم محال فلذا قال فيكون اى الصانع على تقدير كونه
ممكنا حادثا اى ممكنا حادثا لا ممكنا قديما لان القديم ينافى التأثير اى
تأثير الغير فيه اى ينافى ان يؤثر فيه شئ خارج عن نفسه عندهم ضمير
الجمع راجع الى القوم وهم المتكلمون فيحتاج حينئذ الى محدث بكسر الدال
ولو جوز فرضا كما عند الفلاسفة التأثير اى تأثير الغير فى القديم يعنى
فى القديم الممكن كما فيما نحن فيه فلابد ان ينتهى الذى ليس بواجب الى القديم
الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين
ان يكون الذات اى الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم
علة تامة لوجوده اعلم ان وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن
عند الاشعرى وزائد على ذاته فى الكل عند جمهور المتكلمين وعين ذاته
فى الواجب وزائد فى الممكن عند الفلاسفة فلذا قال ما قال آنفا وعطف
عليه قوله وعند الفلاسفة اى ووجوب الوجود عند الفلاسفة
وعند طائفة من محققى اصله محققين ثم سقط النون بالاضافة الى
المتكلمين كونه اى كون الذات عين وجوده الخاص ومعنى ذلك اى
معنى كونه عين وجوده ان يكون الوجود وجودا خالصا قائما بذاته
اى ذات الوجود يعنى بنفسه لا بغيره غير منتزع من غيره بل من نفسه
كقولنا الضوء مضئ فان الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من الموضوع
كما سيأتى من مولانا الكلنبوى قال السيد السند قدس سره فى شرحه
على المواقف واعلم ان وجوب الوجود يقال على الواجب باعتبار ماله
من الخواص وهى ثلثة الاولى استغناؤه فى وجوده عن الغير وقد يعبر
عنه بعدم احتياجه او عدم توقفه فيه على غيره والثانية كون ذاته
مقتضية لوجوده اقتضاء تاما والثالثة الشئ الذى به يمتاز الذات عن
غيره واطلاق الواجب على المعنيين الاولين ظاهر ومشهور واما

اطلاقه علی المعنی الثالث فاما بتاویل الواجب وارادة مبدأ الوجوب
وهذه الخواص امور متلازمة لکنها مغایرة فی المفهوم اما تغایرها فان
الخاصة الثالثة عین الذات فانه تعالی بذاته یمتاز عن جمیع ما عداه والثانیة
نسبة ثبوتیة بین الذات والوجود والاولی نسبة سلبیة مترتبة علی النسبة
الثبوتیة فاما تلازمها فلانه متی کان ذاته کافیا فی اقتضاء وجوده
لم یحتج فی وجوده الی غیره وبالعکس ومتی وجد احد هذین الامرین
وجد ما یمتاز الذات عن غیره وبالعکس فافهم هذا الذی ذکرناه
من معانی الوجوب انتهی وتفصیل ذلک ای کون الذات عین الوجود
فی الواجب وزائد فی الممکن وهو مذهب الحکماء کما ذکرناه آنفا وخلاصته
ای خلاصة الکلام فی هذا التفصیل فی هذا المقام ان وجود الکلی عام تحته
خاصتان احدهما الوجود الواجب لذاته وثانیهما وجود الممکنات
والاول مخصص بسلب الاضافة یعنی امر عدمی هو سلب الاضافة
والثانی مخصص بالاضافة یعنی ممیزه هو الاضافة الی غیره من الماهیات
الممکنة فان الوجود غیر الماهیات فی الممکنات ان العقل ینتزع من الماهیات
الموجودة فی بادی النظر امرا یشترک الجمیع ای جمیع الموجودات واجبا
کان او ممکنا فیه ای فی ذلک الامر وبه ای بذلک الامر یمتاز ای الماهیات
عن المعدومات وهو ای ذلک الامر الوجود المطلق بمعنی الکون فی الا
عیان وقد فسر بعض من الافاضل بقوله ای المفهوم الکلی الصادق علی جمیع
الموجودات وانما یتخصص ای یکون فردا خاصا ذلک الوجود المطلق
فی الممکنات ای فی افراد الممکنات لقوله کوجود زید ووجود عمرو با
لاضافة ای بالنسبة الی الماهیات التی ینتزع صفة جرت علی غیر ما هی له
ای ینتزع ذلک الوجود المطلق منها ای من تلک الماهیات اذ کل واحد
من الوجودات التی فی تلک الافراد حصة من ماهیة من تلک الماهیات
والحصة شیء خاص فکل من وجودات افراد الممکنات وجود خاص مخصص
بالاضافة فلو کان قوله یتخصص بالحاء المهملة لکان هذا المعنی واضحا
وکلام الکلنبوی نص علی انه بالخاء المعجمة حیث فسره بقوله ای انما یکون
فردا خاصا کوجود زید ووجود عمرو والبرهان یدل علی ان کون الممکنات

بهذه الحیثیة ای بحیث ینتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص الله
العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة
مستند الی وجود خاص بمعنی مبدأ الآثار یکون تخصصه ای کونه
فردا خاصا ممتازا عن جمیع ما عداه من افراد الوجود المطلق بسلب
الاضافة الی غیره ای بالتجرد عن الاضافة وهو الوجود الحق الواجب
لذاته وحاصل کلامه ان العقل فی بادی النظر ینتزع من جمیع الماهیات
الموجودة معنی الکون فی الاعیان وزعم ان للکل حصة منه ثم بعد المراجعة
الی البرهان یعلم ان لیس للواجب حصة منه فی الواقع فان ذاته تقوم
مقام الحصة فی کونه مبدأ الآثار الخارجیة فیکون ذاته وجودا خاصا
بمعنی مبدأ الآثار وان لم یکن وجودا خاصا بمعنی الکون فی الاعیان ولک
ان تحمل مراده من الوجود المطلق علی مبدأ الآثار الخارجیة المشترک فی
الواقع بین الکل لا فی مجرد بادی النظر فافهم ثم قال الاستاذ الاکرم
الکلنبوی بعد ما شرح المقام بما سبق من الکلام انه لا یخفی ان الظاهر
ان یقول ای الشارح رحمه الله والبرهان یدل علی ان تخصصه فی الواجب
ای کونه فردا خاصا فی الواجب لیس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد
الاشارة الی ذلک البرهان الذی ذکره فی کتبه من ان کل ما یغایر الشیء بالماهیة
فثبوته له یحتاج الی علة تجعل ثابتا له بداهة فکل موجود بوجود زائد علیه
کالممکنات فلابد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلک العلة فی الممکنات
غیرها ولا یکون فی الواجب غیره ولا ذاته لان المفید الوجود موجود
فی مرتبة الافادة بداهة فلو کانت ذاته مفیدا لوجوده الزائد علیه یلزم
تقدمه علی ذاته بالوجود کما سیشیر الیه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان
ههنا البرهان السابق فی اثبات الواجب اعترض علیه بان البرهان المذکور
انما یدل علی ان کون الممکنات بهذه الحیثیة مستند الی ذات لا یحتاج فی وجوده
الی غیره سواء کان وجوده عین ذاته او زائدا علیه لا علی استناده الی
الاول بخصوصه واعتراضه وارد علی نفسه لا علی الشارح انتهی فان
قلت ان ارید بالوجود فی قولکم الوجود عین الواجب المعنی المشترک البدیهی
وهو الکون فی الاعیان او الکون مطلقا فلاشک فی انه ای الوجود لیس

عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانه معنى مصدرى و
قائم بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكون عين ذات الموجود
الخارجى القائم بذاته فما معنى النزاع والاختلاف فى انه عين الموجود او
غيره و ان لم يكن المراد ذلك بل اريد معنى آخر اصطلحوا الحكماء على
تسميته اى تسمية ذلك المعنى بالوجود فيكون النزاع الواقع بين الحكماء
والمتكلمين نزاعا لفظيا لامعنويا قلت حاصله جواب بتحرير المراد وهو
ارادة معنى غير ظاهر من اللفظ فيكون النزاع معنويا لا لفظيا المراد به
اى بالموجود ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى وهو اى مبدأ
انتزاع هذا المفهوم فى الواجب تعالى ذاته اى ذات الواجب بذاته
اى بعينه من غير ملاحظة امر آخر يعنى لا بسبب امر آخر كما كان فى الممكن
لان الممكن يكون بواسطة الفاعل فكان مكتسبا من الغير دون
الواجب و هو فى الممكنات اثر الفاعل فسره بعض ارباب
المحشية بقوله اى الوجود الخاص فان اثر الفاعل انما هو الوجود
فان الماهيات ليست مجعولة انتهى فاعلم ان فى الوجود ثلثة مذاهب مذهب
الاشعرى ومذهب جمهور المتكلمين ومذهب الفلاسفة لانه وجود
الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن عند الاشعرى وزائد على ذاته
فى الكل عند الجمهور المتكلمين وعين ذاته فى الواجب وزائد على الذات
فى الممكن عند الفلاسفة فان قلت الزامية ومتضمنة لمنع الملازمة
على مذهب الجمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود اى فى
الواجب لذاته يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اى الكون
فى الاعيان فلا يبقى نزاع بين الفريقين وهما الحكماء والمتكلمون لان
ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك الوجود المطلق فيكون عين الذات
قلت القائلون وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين بالعينية
اى بكون الوجود عين الذات استدلوا على بطلان هذا المذهب
يعنى مذهب جمهور المتكلمين بان بديهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يوجد
اى ان لم يكن موجودا وثابتا لم يوجد بكسر الجيم اى لم يظهر اثر منه
لان الايجاد اى لان جعل الجاعل الموجو موجودا فرع الوجود

يعنى وجود الفاعل اصل ووجود اثره فرع يتفرع على ذلك الوجود
واعلم ان الوجود يطلق على معنيين احدهما على الذات و الثانى على الكون
فمن قال انه عين الذات يريد به الاول ومن قال انه مفهوم واحد
مشترك يريد به الثانى لانه لا يقول احد من العقلاء ان الموجود عين
الذات ويريد به الكون فلو كانت الماهية علة لوجودها اى لوجود
نفسها لزم من ذلك تقدم وجودها اى تلك الماهية على ايجاد
نفسها لما سبق من ان الايجاد المتأخر فرع الوجود المتقدم فيلزم كون
الشئ موجودا مرتين هف ايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه فان كان
الوجود السابق الذى هو شرط الايجاد عين الوجود المعلول
اللاحق لزم الدور قيل حاصل الدور لا دور بعينه فان الوجود السابق
ليس متقدما ومتوقفا على اللاحق وبالعكس حتى يكون هو بعينه بل
السابق هو عين اللاحق فيكون محصله لا هو عينه فتأمل انتهى
وان كان الوجود السابق مغايرا له اى للوجود اللاحق نقلنا الكلام
الذى هو ان ذلك الوجود السابق اما عينه اى الواجب او غيره اليه
اى الى الوجود السابق حتى يتسلسل الى غير النهاية وهو بط او ينتهى
التسلسل الى وجود هو عينه اى البارى فيلزم التناقض على اى بناء على
ان البداهة حاكمة بان الشئ لا يكون له الا وجود واحد ولو قطعنا
النظر عن لزوم الدور و التسلسل يلزم ان يتعدد وجود شئ واحد
وهو بديهى البطلان فلا يكون ذاته تعالى علة موجدة لوجوده فكونه
اى علم ان هذا المذهب باطل بالدليل المذكور فكونه بذاته اى بلا واسطة
وجود زائد مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم البديهى الذى هو الكون فى
الأعيان لا يتصور بذلك الطريق اى طريق العلية يعنى لا يصح بهذا
المذهب وهو كون الذات علة للوجود للزوم الدور و التسلسل والتناقض
على هذا المذهب كما ذكر آنفا وبهذا التقرير وهو مجموع قوله فان اريد
بالوجود الى هنا ينكشف كثير من الشبه وهو بضم الشين وفتح الباء
جمع شبهة وقد يجمع بالشبهات كما فى قوله عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات قال مولانا الخيالى منها اى من تلك الشبه لم اورده

فى اكثر كتبه من ان معنى الوجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لافرق بين الوجودات فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر انتهى اقول وهو ان لايكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام هو الوجود الخاص الذى هو عين الذات قال بعض من الاساتذة الاجلة اقول وانكشاف مرام الحكماء فى هذا المبحث يتوقف على النظر فى شرح الهداية فى فصل فى ان الوجود الواجب نفس حقيقته وما بعده انتهى اقول ان ذلك النظر من مقتضيات الامعان والاتقان وذلك لازم فلذا امرك به مولانا الشارح بقوله فاتقن ذلك بالتامل الصادق قال المصنف رحمه الله تعالى (ولاخالق سواه) عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان للعالم صانعا قديما واجب الوجود وعلى انه لاخالق سواه يعنى ان الخالقية منحصرة فيه تعالى وهو ظاهر وهو يستلزم انه خالق كل شئ فههنا الدعوى اثنتان والآية الاولى التى سيذكرها الشارح دليل للدعوى المستلزمة بالفتح والثانية المستلزمة بالكسر جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ بمعنى الموجود المطلق عند اهل الشرع فاعبدوه اى فخصوه بالعبادة وكقوله تعالى وهل من خالق غير الله بمعنى لاخالق الا الله واول الآية الثانية يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم قال الكلنبوى قوله اى قول الشارح قال امام الحرمين الخ بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه انتهى قوله فى الارشاد مفعول فيه لقال وهو اسم كتاب له اتفق الائمة السلف مقول لقال قبل ظرف لاتفق ظهور البدع جمع بدعة و الأهواء جمع الهوى بمعنى مطالب النفس الامارة بالسوء وذلك ظهر اولا من طرف المعتزلة قوله على متعلق باتفق ان الخالق هو الله ولاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بعد ان لم يكن بقدرة الله تعالى

من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد من الافعال الاختيارية وبين ما لاتتعلق به ثم اعلم ان هذا يعنى قوله قال امام الحرمين الى هنا وما بعده شروع فى تفصيل المذاهب الواقعة فى الاعمال لان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وان كان لها مدخلية ما اعنى كونه محلا للفعل وهو مذهب الاشعرى او بكون قدرة العبد جزأ مؤثرا فى الجملة على وفق عادته تعالى وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل اى تأثير فى الفعل اعنى الكسب وهو مذهب الشيخ الماتريدى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطراب وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وهو المروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله طاعة كما فى لطم اليتيم تأديبا او بان يجعله معصية كما فى لطم اليتيم ايذاء وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى فهذه سبعة مذاهب وثامنها مسلك السلف وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض وهو ان الافعال العباد وسائر الحيوانات كائنة بمنزلة حركات الجمادات لايتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا و انما قيد الجبر بالمحض ليحترز به عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى وبآء بالضرورة متعلق ببطل فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وبين حركة المختار وتشريحه هكذا يعنى بان يقال يا ايتها الجبرية انتم تقولون ان العبد مجبور فى افعاله وليس بمختار فيه ونحن نقول ليس بمجبور فى جميعه لانه لو كان مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه سواء شاء وجوده او عدمه او لم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية و السقوط غير مقارنتان لهما قوله وبطل معطوف على لما بطل اى ولما بطل

مذهب المعتزلة ايضا اى مثل ما بطل مذهب الجبرية وهو مذهب المعتزلة
كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وباء بالادلة متعلق ببطل اى
بطل بسبب الادلة السمعية التى ذكرناها منها الآيتان المذكورتان
آنفا وهما اقواها والعقلية اى ولما بطل بالادلة العقلية المذكورة
فى الكتب المبسوطة اى المفصلة الكلامية التى من جملتها شرح المواقف
للسيد السند قدس سره حيث قال فيه لنا ان الفعل الاختيارى للعبد
واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرة العبد من وجوه الاول ان فعل العبد
ممكن مقدر لله لما مر من شمول قدرته للممكنات ولا شئ مما هو مقدور لله
بواقع للعبد لاجتماع القدرتين المؤثرتين على مقدور واحد والثانى
لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم
باطل لان النائم وكذا الساهى لا يفعل بالاختيار فعلا كانقلابه من جنب
الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته والثالث ان العبد لو كان
موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على
تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والا لزم التسلسل ويكون ذلك
الفعل عند ذلك المرجح واجبا والا لم يكن ذلك تمام المرجح فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لازما اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموا انتهى
قوله وجب جواب لما ان يعتقد فاعل وجب وان مصدرية اى
وجب علينا الاعتقاد انها اى ان افعال العبد مقدورة بقدرة
الله تعالى اختراعا وايجاد يعنى ان الفعل الاختيارى للعبد انما هو
مخلوق له تعالى واقع بمحض قدرته وارادته من غير ان يشترط بحققه
بشئ آخر اصلا كقدرة العبد وارادته مثلا فليس لهما بالنسبة اليه
الا المقارنة ولذا قال ومقدورة بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق
فان تعلق القدرة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم للمعلوم والارادة
بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها يعبر عنه اى عن
ذلك الوجه الآخر بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها اى الحركة
الى قدرته اى العبد تسمى كسبا اى مكسوبا له اى للعبد وباعتبار
نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا اى مخلوقا له فهى اى تلك الحركة

خلق الرب ووصف العبد اى صفته القائمة وكسب له اى للعبد
وليس كسبا له تعالى وقدرته اى قدرة العبد خلق الرب ووصف العبد
وليس اى قدرة العبد كسبا له اى للعبد لانه غير قادر على كسب
قدرته كما لا يخفى على من له ادنى تأمل صادق فيقال الله خالق قدرة العبد
على الكسب والعبد قادر على الكسب ولا يقال العبد كاسب القدرة ثم
ان قول الشارح واكثر المعتزلة عطف المقدر والتقدير الاشاعرة
مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على انها اى على ان
افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها اى اختيارا لا ايجابا
مع قولهم بان القدرة مخلوقة له تعالى قبل الفعل اذ الاستطاعة
عندهم قبل الفعل لا معه والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى واختاره
المولى الخادمى فى رسالته على البسملة كائن على انها اى افعال العباد
واقعة اى صادرة عن العباد بمجموع القدرتين اى بسبب مجموعهما
قال بعض الافاضل وليس مراده ان كلا من القدرتين علة مستقلة فى
التأثير لامتناع مؤثرين مستقلين فى معلول واحد بل هما مؤثر واحد
وتشريك البارئ ههنا عبده فى مقدوره الذى هو فعل العبد ليكون ذلك
التشريك مدار الثواب والعقاب فلا ضير فى ذلك انتهى بناء على ان تعلقهما
اى القدرتين جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر الباقلانى كائن على انها
اى افعال العباد حاصلة بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل اى بخلقه وايجاده وتتعلق قدرة العبد بكونه اى الفعل
طاعة كاعطاء الدراهم لرضاء الله تعالى الى الفقراء ومعصية كاعطائها
للرقاص ليرقص له قلت فى تحرير مراد القاضى الظاهر انه اى القاضى لم يرد
من اراد يريد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة و
المعصية ويمكن ان يراد بوصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من
النية والارادة الجزئية المقدورة له فحاصل كلام القاضى الظاهر انه لم يرد
ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والا لزم عليه ما
لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل
بالادلة النقلية والعقلية كما سبق بعض منها بل اراد ان لقدرته اى

اى القوة التى خلقت فى قلب العبد بها يصح ان يصرف الارادة الجزئية
الى جانب معين من الفعل والترك وان لا يصرف مدخلا فى ذلك الوصف
لا لمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعرى والا لما جعل فعل حاصلا بمجموع
القدرتين فهو اى فذلك مدخل والتأثير بالنسبة الى العبد طاعة او معصية
وقال الامام حجة الاسلام فى قواعد العقايد هو اسم كتاب بيّن فيه
قواعد العقايد الاسلامية كلها وهو الذى قرأها الشيخ محى الدين البغدادى
على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين رآه فى المنام فى جامع موصل
ففرح به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الغاية سيما عند قوله
بعثه النبى الامّىّ الى آخر اوصافه الحميدة وقال عليه السلام بارك الله
يا غزالى وسئل الشيخ المذكور عنه عليه السلام ما تقول فى حق الغزالى
قال رجل نال مقصوده ثم ما تقول فى حق امام الحرمين قال رجل نصر دينى
ثم ما تقول فى حق ابن سينا قال رجل متمرد اراد دخول الجنة بلا وسيلة
فلطمتُهُ وادخلته النار وان اردت توضيح الحكاية فارجع الى نفحات
الانفس ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب اى يوجد
ويؤثر مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار للعبد القدرة والارادة
ثم هما اى القدرة والارادة يوجبان اى يقتضيان ولو بالاختيار
لئلا ينافى مذهب المعتزلة ان العبد خالق فعله بالاختيار وايضا يدل عليه
الجواب فتأمل وجود المقدور قلت حاصله جواب من طرف الحكماء
هذا اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب
اليه المعتزلة مبنى على ظاهر مذهب الحكماء لا على تحقيق مذهبهم
فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى
موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعرى
واتباعه انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء حيث
قال واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله
وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات الخ رأيت فى تعليقات بعض
من العلماء الصلحاء انه قال وهذا النقل والتصريح ترويج للاباطيل وتلبيس
يورث ميلا للطلاب الى المذهب الباطل للفلاسفة ظنا منهم ان مذهب

الفلاسفة ظاهره غير مراد وله معنى لا يعرفه الا الافاضل وهذا الترويج
كما قال بعض الملاحدة فى زماننا ان كلام المشايخ الذى ظاهره كفر او خطاء
غير مراد ظاهره بل له معنى تصوفيا نحن لا نعرفه الا اهل الله تعالى والحال
ان الشريعة المصطفوية حاكمة بكفره فهذه الترويجات والتلبيسات فتنة
عظيمة اعاذنا الله منها وصرح به اى بما ذكر من تحقيق مذهبهم
يعنى صرح به شارح الاشارات وهو خواجه نصر الدين الطوسى فى شرح الاشارات
حيث قال اى الطوسى المذكور شنّع عليهم اى على الحكماء ابو البركات
البغدادى المعتزلى بانهم اى الحكماء نسبوا ايجاد المعلولات التى
هى كائنة فى المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة
الى المعلولات المتوسطة والمتوسطة الى المعلولات العالية حيث
جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا
موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا
طبايع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات
الاخيرة والطبايع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم
ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل
والعقل الثانى بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها معلولات
عالية والواجب اى والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال
الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل الى المبدأ الاول
وهو الواجب تعالى وان يجعل المراتب العالية شروطا معدة لافاضته
مصدر مضاف الى الفاعل اى لافاضة الاول انتهى كلام ابى البركات
ثم قال شارح الاشارات وهذه مؤاخذة المبدأ تشبه المؤاخذات اللفظية
يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع الذى ينشأ من اللفظ فان
الكل هذا محل الاستشهاد والمراد من الكل انما هو المحققون متفقون
على صدور الكل اى كل المخلوقات منه اى من الله تعالى جل جلاله
وعم نواله وان الوجود اى وجود كافة الموجودات معلول له تعالى
على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او
المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان فى الاعيان

اوفى الاذهان فان بفتح الهمزة وسكون النون على ان تكون ان مصدرية لاشرطية تساهلوا فى تعاليمهم اى فى كتبهم لم يكن منافيا لما اثبتوا وفى بعض النسخ اسسوا وبنوا مسائلهم الحكمية عليه وهو اى ما اثبتوا كون المؤثر فى الكل هو الله تعالى الى هنا كلام شارح الاشارات وقال بهمنيار اسم حكيم من تلامذة الشيخ الرئيس ابى على سينا قيل انه كان مجوسيا فى الكتاب المسمى باسم هو التحصيل فان سئلت الحق فى مذهب الفلاسفة ؛ فلا يصح ان يكون علة الوجود فى نفس الامر الا ما موصولة او موصوفة هو برئ اى منزه من كل وجه عن ما بالقوة وذلك لان كل ذلك من امارات النقص وسماتها فيجب ان يكون جميع الصفات الكمالية فيه بالفعل وذلك ليس الا الواجب جل جلاله فلذا قال وهذا اى كون جميع الكمالات فى ذاته بالفعل لا بالقوة هو المبدأ الاول يعنى الواجب تعالى لا غيره وما نقل عن افلاطون جوابا لقوم قالوا له يا افلاطون لا يخفى عليك انه ظهر فى بلدنا طاعون فيموت كل يوم ناس كثير فهل لنا النجاة منه اذا خرجنا الى الصحراء او الجبل العالم مراده منه بقرينة السؤال وبقرينة قوله والافلاك آه جميع ما وجد فى بر الارض وبحره كرة محيطة لا يمكن الخروج منها يعنى كانه كذلك والارض مركز اى هى فى مركز الكرة والانسان اى ومن الجملة ان الانسان الكائن على الارض هدف اى كالهدف لانه ما يرمى اليه السهام والانسان كذلك بالنسبة الى سهام القضاء والافلاك قسى اى كالقسى وهو بكسر القاف والسين وبتشديد الياء جمع قوس والحوادث البليات والامراض نعوذ بالله تعالى سهام اى كالسهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غيره لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام فاين المفر اى اين المحل الذى ينجوا فيه اذا فروا اليه بشعر فاعله ضمير تحته راجع الى ما فى قوله وما نقل عن افلاطون والاشعار بمعنى الاعلام بذلك اى بكون علة الوجود هو الله تعالى لا غيره ويجوز ان يقال فى تفسيره اى بكلام بهمنيار ايضا وقد شنع اى حمل الى العيب والقباحة الطائفة المعتزلة فاعل شنع اى لفرط جهلهم وضلالهم على الامام الاشعرى

رحمه الله تعالى الغرض من نقله الاشارة الى ما نقله حجة الاسلام عن المعتزلة من قولهم بالايجاب بعد الاشارة الى رد ما نقله من الحكماء فتفطن بان الباء متعلق بشنع قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة على مذهبكم فتسميتها مصدر مضاف الى مفعوله لانها مفعولها الاول وقوله قدرة مفعولها الثانى اى فان تطلقوا عليها اسم القدرة مجرد اصطلاح بينكم فان القدرة من حيث هى هى صفة مؤثرة بالفعل على وفق الارادة مطلقا سواء كانت لله تعالى او للعبد هذا تشنيع اول قوله وبان الفرق معطوف على قوله بان قدرة العبد بين القدرة والعلم حاصل بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم اى ان القدرة يكون لها تاثير والعلم لا يكون له تاثير فافترقا وهذا تشنيع ثان وبانه اى الشان لما لم يكن للعبد اختيار بالتاثير فلا يستحق العبد الثواب بمقابلة طاعته ولا يستحق العقاب ايضا بمقابلة معصيته وهذا تشنيع ثالث حاصله ان الكتاب والسنة مملوان من تمكين العباد من الاتيان بما امرهم الله تعالى به والاجتناب عما نهى عنه ومن انهم يطالبهم يوم القيمة بانكم لم لم تفعلوا ما امرتكم به ولم فعلتم ما نهيتكم عنه ولولا انهم يكونون خالقين لافعالهم لم يتمكنوا من الاتيان بما يفعله الله تعالى فيهم ولا الاجتناب عما يفعله فيهم والجواب عن تشنيع المعتزلة ان القدرة لا تستلزم التاثير يعنى لا يصلح ان يقال كلما تحققت القدرة تحقق التاثير بل ما هو اعم منه اى من التاثير ومن الكسب ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ومن استلزامها الاعم استلزامها الاخص فهذا جواب عن الوجه الاول اى عن التشنيع الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل نقول انها صفة من شانها التاثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر فان قلت فما مثاله قلت ان مثاله ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولا تاثير بالفعل فيه والا كان العالم قديما والحال انه احدثه الله تعالى بعد ان لم يكن وهذا المعنى هو مراده بما هو اعم من التاثير ومن الكسب فانه اى الكسب عند الاشعرى عبارة عن كون الفعل مقارنا للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تاثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت يعنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون

القدرة وارادة تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسوب
للعبد كما صرح به مولانا السيلكوتي على الخيالي واما الجواب عن الثاني
فقوله والفرق بينها اى القدرة وبين العلم حاصل بان القدره تستلزم
بهذا الاعم كما مر آنفا والعلم ليس كذلك لانه لا يستلزمه اى الاعم فافترقا
واما الجواب عن الثالث فهو قوله واما عدم استحقاق الثواب والعقاب
اى عدم استحقاق العبد بالثواب بمقابله طاعته وعدم استحقاقه
بالعقاب بمقابلة معصيته فلا يقدح ولا يخرج فى اصول الامام الاشعري
اى فى القواعد الاساسية الاعتقادية التى اعتقدبها وبينها الاشعري رحمه الله
لانه لا يجب الثواب فى الطاعة ولا العقاب فى المعصية عنده بل ان اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله نعم ان الطاعة والمعصية اسباب عادية للثواب والعقاب
فاضبط وسيأتى فى شرح قول المصنف ان اثاب بفضله وان عاقب فبعدله
بسط الكلام وتفصيله فيه اى فى عدم استحقاق الثواب والعقاب ان شاء
الله تعالى ثم قال الشارح ولنا اى ولى خاصة فى مسئلة خلق الافعال رسالة
منفردة لا تبحث الا منها لان تقديم الظرف يفيد كون الرسالة منحصرة لبيان
تلك المسئلة فقط فان شئت زيادة بسط وتفصيل فارجع اليها وقال
المصنف (متصف) الضمير المرفوع المستتر تحته راجع الى ما يرجع اليه
الضمائر السابقة اعنى ضمير سواه والى ذاته وعدمه ولذاته ووجوده وغيرها
من ضمير لا يزال ولم يزل فكلها كانت راجعة الى الصانع فى قوله وعلى ان
للعالم صانعا (بجميع صفات الكمالية) على الكمال اذ هى اى صفة الكمال ليست
منحصرة فى الخالقية بل له تعالى صفات اخر من صفات الكمال غير الخالقية فاجتمعت
كلها فى ذاته سبحانه وتعالى ولذا كان اسمه الشريف الله لان هذا الاسم مخصوص
لذات هو واجب الوجود المستجمع جميع الصفات الكمالية فاظن هذا اى
بيان الفقير وقع اوضح من بيان مولانا الطرسوسى فى حاشية المرآة فى
ركن القياس والعلة حيث قال هنالك المولى الدوانى قد اشار فى شرح
العقايد العضدية وهو آخر تأليفه الى ان مثل الايجاد والخالقية ليس
من صفات الكمال انتهى فاذا تأملت بادنى تأمل تحصل لك الفرق (منزه
سمات النقص) اى عن علاماته نقل عن ابن تيمية من المجسمة المشبهة

المراد من هذا النقل اشارة الى ان هذا الاتصاف مجمع عليه فى بعض
تصانيفه ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن
كل نقصان وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع
بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مما اجمع عليه اى من
المعتقدات التى اجمع عليها العقلاء كافة فلا عبرة بما ذهب اليه الجهلاء من
الحمقاء عامة الذين هم كالانعام بل هم اضل قلت تقويه هذا النقل حتى
ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها ان بعض المصنفين وهو على القوشى
بسبب ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء استدل على وحدة الواجب
تعالى اى على كونه واحدا بمعنى لا شريك ولا نظير له بان متعلق باستدل
كون الشئ منفردا اولى وفى نسخة اكمل بالنسبة الى ذلك الشئ المنفرد من
كونه مشاركا للغير وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب
فالانفراد ثابت للواجب تعالى اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما
الكبرى فمما اجمع عليه العقلاء والواجب يجوز ان تكون هذه الواو عاطفة
لعطف العلة على المعلول ويجوز ان تكون حالية اى والحال ان الواجب تعالى
يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال اى يجب ان يعتقد كذلك ازلا وابدا وباعث
هذا التفسير انه لو لم يفسر به ليتوهم بعض المتوهم انه يجب انه ان يكون كذلك فى الآتى
بعد ان لم يكن كذلك فى الماضى فتأمل فلا يكون له اى للواجب مشارك
فى شئ هو خاص له وانت تعلم انه اى كلام بعض المصنفين خطابى
اى مركب من الظنيات وانما فسرته به لان من المعلوم انه قياس مركب من
الظنيات سواء كانت المقدمتان ظنيتان او احديهما ظنى والاخرى يقينى
لا يفيد اليقين لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين بل شعرى اى مركب من المخيلات
لان الشعر يكون مركبا من المخيلات كما ثبت فى محله وان وصلية ذكره
بعض المشهورين اى المشتهرين احلت تفريقهما الى فطانتك بالعلم
وهو العلامة الشريف الجرجانى قدس سره اعلم ان الفاضل الكلنبوى رد
هذا الحكم على حاكمه مقابلا له بقوله والحق انه قياس مركب من المسلمات
كقبح الظلم فان اردت تفصيله فارجع اليه ولكن قال الفاضل السيلكوتى فى
مقام التأييد لان الانفراد والمشاركة ليس بشئ منهما فى نفسه اولى من الآخر

بل باعتبار ما فيه من الانفراد والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون
صفة نقص الا ترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق ليس كمالا له
فالفقير اقول من غير حد يا ايها الفاضل انما الكلام على ذى وجود لا على ذى
عدم فالقياس مع الفارق ثم ارجو منك السماح فان فكرى سقيم فلا يبعد
عن السقم مستقيم ولا اخلاف المراد منه بيان للاجماع بين المتكلمين كلهم
اى بين اهل السنة والجماعة وغيرهم كالمعتزلة وبين الحكماء فى كونه تعالى
عالما قادرا مريدا اى فى اطلاق هذه الاسماء واثباتها على الله تعالى وهكذا
فى سائر الصفات من الحيوة والسمع والبصر والتكوين ولكنهم اى المتكلمين
والحكماء تخالفوا اى وقع المخالفة بينهم فى كون الصفات المراد منها هى العلم
والارادة والقدرة والتكلم وهكذا عين ذاته اى الواجب تعالى او غير ذاته
او لا هى اى الصفات لم تكن عين ذاته ولا غيره اى وهى كما لم تكن عينه لم تكن
غيره تعالى فاجتمع فيها ذهابات ثلثة الاول كون صفات الله تعالى عين
ذاته تعالى والثانى كونها غير ذاته والثالث كونها بحيث لا هى عين الذات
ولا غيرها فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول لكن مراد الفلاسفة
بالعلم ليس هو الادراك بل مبدأ الادراك وكذا فى سائر الصفات قال بعض
الافاضل على قوله فذهب المعتزلة انه يفهم منه ان المعتزلة ذهبوا الى
عينية الصفات كالحكماء مع انه محل تردد كيف لا وقد صرح بعض المحققين
بان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة وذهب جمهور المتكلمين الى الثانى
والاشعرى الى الثالث والفلا(سفة) حققوا عينية الصفات اى بينوا حقيقة قولهم
بعينية الصفات وعينوا مرادهم بذلك بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانه
لانكشاف الاشياء عليه علم فالعلم ذاته تعالى لا صفة زائدة عليه وينفيه
قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل عليك بعلمه وقوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم
فاعلموا انما انزل بعلم الله والمتبادر من اضافة العلم اليه تعالى هو المغايرة كما
فى علم زيد لا الاتحاد كما فى شجر الاراك ويوم الاحد والفلاسفة وان كانوا
متقدمين لا يعلمون القرآن فالقرآن يدفع مذهبهم لا محالة والمعتزلة
مع علمهم القرآن اشنع منهم لترجيحهم الفلاسفة على ربهم فالعياذ بالله
تعالى ولما كان مبدأ الانكشاف عين بالنصب خبر كان ومضاف الى

ذاته كان عالما بذاته اى لا بواسطة صفة زائدة عليها وكذا الحال فى القدرة
مثلا ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لصحة الفعل والترك منه قدرة ولما كان مبدأ صحة
الفعل والترك منه ذاته بذاته كان قادرا بذاته والارادة مثلا ذاته من
حيث انه مبدأ التخصيص والترجيح لاحد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع فى
ارادته ولما كان مبدأ التخصيص والترجيح ذاته بذاته كان مريدا بذاته وكذا
الحال فى غيرهما اى فى غير القدرة والارادة من الصفات قالوا وهذه المرتبة
اى مرتبة كون الصفات عين الذات اعلى من تفضيلية ان تكون تلك الصفات
من العلم والقدرة وغيرها زائدة عليه اى على الواجب تعالى فانا
مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا اى فى ان تكون الاشياء منكشفة
لنا الى صفة حقيقية ذات تعلق وهى الصورة العلمية مغايرة لنا قائمة بنا
والله تعالى لا يحتاج اليه الضمير راجع الى الصفة باعتبار العلم لان الاحتياج
المذكور نقص بل بذاته تعالى ينكشف الاشياء عليه قيل قائله السيد الشريف
فى شرح المواقف محصول كلامهم اى الحكماء نفى الصفات واثبات نتايجها
اى ثمرات الصفات المنفية وغاياتها قال القاضى مير فى قول مصنفه فصل
فى ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ
عين حقيقته مع ان كلا من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت
معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا فانهم قالوا لبيان كون الواجب عين العلم والقدرة
ان ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك وظهورها بل تحتاج فى ذلك
الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة يقوم به بل المفهومات باسرها تنكشف عليه لاجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى
مؤثر بذاته لا بصفة زائدة عليه كما فى ذواتنا فهو بهذا الاعتبار حقيقة القدرة
وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدان فى الحقيقة متغايران بالاعتبار و
المفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها
بالذات وحدها انتهى واما المعتزلة فظاهر كلامهم اى المعتزلة انها
الضمير راجع الى المعلولات التى علتها الذات بطريق الاستخدام لا راجع الى الصفات

التى فى محل النزاع قبل والا لير د عليه اعتراضات واما اذا رجع الى معلولات الصفات التى عبر عنها المعتزلة والفلاسفة بالعينية فلا يرد شئ مما يرد عندهم اى المعتزلة من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الخارج فليس له تعالى صفات حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل فى زعمهم واستدل الفريقان اى الفلاسفة والمعتزلة على نفى الغيرية اى على ان الصفات ليست موجودة اخر غير الذات بانها اى الصفات لو كانت غير الذات لكانت زائدة ولو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها فى وجودها الى الذات الموصوف بها ولو كانت ممكنة فلابد لها اى للصفات من علة موجدة لها وتلك العلة اما ذات الواجب فقط او غيره المراد بالغير غير الذات وغير الصفة وهو ظاهر وعلى الشق الثانى يلزم احتياج الواجب اى يلزم منه ان يكون الواجب تعالى محتاجا فى كونه تعالى عالما وقادرا مثلا الى الغير وهو علة الصفات وبالجملة فى مقام والحاصل يلزم منه احتياجه تعالى فى صفات الكمال الذاتى الى غيره والمراد بهذا الغير مثل ما مر غير الذات وغير الصفة فيكون اى فيلزم ان يكون ناقصا بالذات لاحتياجه الى العلة كاملا فى نسخة مستكملا بالغير وهو العلة ويمكن ههنا ان يراد به الصفة وذلك اى كونه كاملا بالغير محال بالبداهة وعلى الشق الاول وهو كون الذات علة للصفات يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة اى اى متعددة لكن اللازم باطل لانه تعالى واحد فلذا قال وهو تعالى واحد من جميع الوجوه عطف على يلزم آه ودليل على بطلان اللازم فافهم فلا يكون مصدرا اسم فاعل من الافعال للكثرة كما بين فى موضعه اذ لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لاثنين لكان مصدريته احدهما غير مصدرية الآخر فان دخل فيه كلاهما او احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الكلام فيها ولزم التسلسل والجواب ان المصدرية امر اعتبارى لا وجود لها فى الخارج فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج ما له وجود وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع وايضا اى مثل

ما يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى آه يلزم ان يكون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تعدد فيه بحسب الذات ولا بحسب الصفات الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل فاعلا اى بالنظر الى كونه علة للصفات يعنى موجدا لتلك الصفات وقابلا لها اى لتلك الصفات بالنظر الى كونه موصوفا بالصفات لان الصفات موجودة فى ذات الفاعل فيكون فاعلا وقابلا وقد بين فى موضعه اى فى المبحث الذى بحث فيه عنه استحالته اى الفاعل لبين وذلك البيان وقع هنالك على وجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان البسيط الحقيقى اى الواحد الحقيقى مصدرا لاثنين وهو محال وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى فلذا قال فى شرح المواقف نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان و قيل قيل القائل هو السيد الشريف العلامة حيث قال به فى حواشى الاشراف انتهى اقول وان كان القائل هو ولكن قال به من طرف جمهور المتكلمين فافهم على اى اعتراضا على هذا الدليل يمنع احتياجها اى الصفات الى علة اصلا سواء كانت العلة ذاته تعالى او غيره وهو ظاهر هذا منع للملازمة الشرطية وهى كلما كانت ممكنة فلابد لها من علة فان علة الاحتياج اى احتياج الصفات الى العلة هو الحدوث كما يقال العالم محدث وكل محدث لابد له من محدث هذا سند المنع وهى اى والحال ان الصفات قديمة لا حادثة فلا تحتاج الى العلة اصلا قوله وضعفه ظاهر اثبات للملازمة الممنوعة بابطال سند المساوى لان من وهو جمهور المتكلمين يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث ينفى القديم الممكن قال بعض الافاضل فى ايضاح هذا القول اقول ان من يقول ان علة الاحتياج هى الحدوث هم المتكلمون اى جمهور المتكلمين قاله المصنف فى المواقف واقول ان المختار عندهم او عند بعضهم ان كل ممكن حادث سوى الصفات كما فى رسالة الاستاذ اخذا من المأخذ وكما فى حاشية السيلكوتى على الخيالى فيكون الصفات ممكنة قديمة فيظهر ان النفى غير مختار

عند الكل او البعض فيثبت ممكن قديم وهو يستلزم ثبوت القديم الممكن فلعله
لذا قال واما اذا ثبت قديم ممكن بكلمة اذا الدالة على الجزم فمنع احتياجه اى
منع احتياج ذلك القديم الممكن الى العلة مكابرة صريحة قيل وفيه نظر لان
هذا انما يستقيم على قول من قال ان المحوج الى السبب هو الامكان وهم الحكماء
كما فى شرح المواقف واما على قول من قال ان المحوج هو الحدوث فقط او الامكان
مع الحدوث او الامكان بشرط الحدوث وهم المتكلمون كما فى شرح المواقف
ايضا فلا يكون منعه مكابرة فضلا عن ان يكون صريحة قوله اذ بيان
لعلة كون المنع مكابرة مع التساوى اى تساوى الممكن فى الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته لابد من مرجح وهو العلة كيف لا يلزم من مرجح واحتياج
هذه الصفات الى الموصوف بين اى ظاهر على طريق الوضوح لا يمكن انكاره
فيكون ممكنا وكل ممكن لابد له من علة واما ما قال الكفوى من ان الاحتياج الى
الموصوف غير الاحتياج الى العلة فليس بمسموع اذ لما امتنع وجود الصفة بدون
بدون الموصوف بداهة والموصوف متقدم على الصفة بالذات فقد اندرج
الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى
العلة قطعا فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى علة قول متناقض
فى نفسه فان الصفتية يستلزم الاحتياج الى الموصوف فالقول بعدم الاحتياج
ينافيها مع قطع النظر عن كونها قديمة والصفتية مع القدم تنافى القاعدة المذكورة
ولا دخل للقول بعدم احتياج الصفة فيها او مناقض لقاعدتهم اى المتكلمين
بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث تلخيص الكلام يستحيل ان يكون
الصفات واجبا بالذات لامتناع تعدد الواجب فعلى تقدير وجودها تكون
ممكنة لانحصار الوجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم يحتج الى علة يلزم
الرجحان من غير مرجح والا كانت علة الاحتياج الى العلة هى الامكان كما قال
الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القديمة القائمة بالواجب تعالى
حادثة وهو محال فثبت ان من يقول بالصفات القديمة وجب له ان يقول
علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث ولان بالواو وفى نسخة بلا واو ولان
الصفات لما كانت قديمة وهى الواو للحالية محتاجة الى الموصوف بالضرورة
لم يكن علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وقيل ايضا من جانب المتكلمين

جوابا آخر بمنع بطلان اللازم للشق الثانى وهو قوله وعلى الثانى يلزم
احتياج الواجب فى كونه عالما قادرا مثلا الى الغير فهذا اى قوله وقيل
عطف على قيل على هذا الدليل الخ والمراد من قيل الاول منع احتياج الصفات
الى العلة وهو ظاهر ومن هذا فرض تسليم الاحتياج ومنع جواز كون علتها
غير الواجب فلذا قال بلو الفرضية ولو سلمنا مقول قيل الاحتياج اى
احتياج الصفات الى العلة فلا نسلم انه يجوز كون علتها اى الصفات
غير الواجب اذ الدليل على اثبات الواجب الوجود انما قام على وجود موجود
مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه اى استغناء ذلك
الموجد فى صفاته عن غيره سيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصادرة
لا الى المصدر فلم تقم عليه اى على الاستغناء حجة قاطعة وانت تعلم
هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وجواب من جانب الفريقين ان هذا القول
مخالف اى خرق للاجماع ولذا قال لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله حيث
قال اول البحث نقل عن ابن تيمية بل مخالف للفطرة السليمة اى بطلانه من
البديهيات الفطرية قوله ولو سلمنا جواب اجاب به السيد الشريف كون
علتها اى الصفات الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا اى فلا نسلم انه
يلزم المحذور وان وهما صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى وكونه فاعلا وقابلا وانما
يلزم ذلك لو كان الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فى الواقع وهو
ممنوع لاتصافه بسلوب هى الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية و
الحالية فى المحل والمحلية للحال الى غير ذلك واضافات كثيرة هى كتعلقات
علمه وقدرته لا يقال السلوب والاضافات امور اعتبارية وامتنع ان يصير
جزء المصدر الامور الموجودة لانا نقول انها ليست جزأ من المؤثر بل هى شرط
للتاثير وهذا الشرط قد يكون امرا اعتباريا كما صرح به فى شرح المواقف ثم
انه يحتمل ان يكون الاضافات عطف تفسير للسلوب لان السلوب من النسبة
الاضافية فتامل قوله ولو سلمنا من كلام القيل كونه اى الواجب واحدا
حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا
الواحد وان لا يكون عطف على ان الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا لشئ واحد
اذ يجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة

قال بعض الافاضل و الحكماء وان قالوا بدلائل على هذا المطلب الا ان الذى
عولوا عليه هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس
الى امر واحد من جهة كما سبق ورد بانه ان اريد ان الفاعل عند اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع وجب وجود المفعول فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما
يتوقف عليه كونه قابلا وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فلا فرق انتهى والادلة التى ذكرتموها
يا ايها الفلاسفة على ذلك اى عدم كونه قابلا وفاعلا مدخولة مجروحة
كما ذكر فى موضعه وانت تعلم هذا من كلام الشارح بان هذا اى القول
بصدور الصفات عن الذات ينساق الى القول بكونه فاعلا موجبا لتلك الصفات
اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه التسلسل وحدوث الصفات
فلذا قال بعض الافاضل اذ يلزم حينئذ ان يكون الصفات حادثة وهو
باطل ويلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحيوة والارادة وهو باطل ايضا
واوضحه بعضهم بقوله لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم والارادة
فحينئذ يلزم الدور والتسلسل يعنى لزم عليه التسلسل فى سبق
الاختيار على الاختيار وكذا فى كل ما يتوقف عليه وايضا يلزم تعدد
الاختيار والارادة وقد استدل على وحدة كل من الصفات وهو
مذهب المصنف انتهى ولا محذور فيه اى فى هذا الانسياق نفيهم اذا
انساق القول الى كونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات لزم المحذور
وهو قولنا الله تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات فاجاب بقوله ولا محذور
فيه من حيث كونه اى كون الواجب فاعلا موجبا تخصيصا للقاعدة
العقلية بما عدا الصفات وتلك القاعدة ههنا هى ان كل صادر عن
الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هى الحدوث
او ان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى كما توهم على صيغة المجهول
اى كما توهمه بعض المتوهمين بانه قد يخصص المتكلمون القاعدة العقلية
هى الاختيار بالفعل دون الصفات بعد ما كان الاختيار عاما فى الكل من
الافعال والصفات جميعا وهو باطل لان القاعدة ليست شاملة لها اى

للصفات من اول الامر ثم تخصص بالافعال فلذا قال لان القاعدة لا تشملها
ولو سلم اشتمال القاعدة عليها فالعقل يخصص القاعدة بان يقول الواجب
فاعل مختار فى جميع الاشياء سوى الصفات قوله يخصص العقل الحكم
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب
حسبما تقرر عند الحكماء اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء
فى القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى
فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا اى خذ هذا ثم اراد بيان ان المصنف من
مثبتى الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لا من النافين لها فقال
والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته اى الواجب اى وان لم يذكر صراحة
ان صفات الواجب تعالى زائدة على ذاته لكنه اى المصنف اشار اليه
اى الى كونها زائدة بقوله اى المصنف متصف بجميع صفات الكمال لانه
اى لان المصنف اراد به اى بقوله المذكور بطريق الكناية نفى العينية
ولذا قال اشار حيث صرح الاتصاف وانتقل منه الى نفى العينية بناء
على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها اى غايات
تلك الصفات واستدل اى اتخذ دليلا القائلون اى الحاكمون وانما
فسرناه به لان القول اذا وصل بالباء يكون القول بمعنى الحكم كما صرح به فى محله
فلذا قال بالغيرية المقابلة للعينية قيل ومما يدل على الغيرية هو انه
بعد ما ثبت ان للعالم الحادث محدثا ثبت وجود الواجب ببرهان ثم بعد
ذلك افتقرنا الى برهان آخر فى انه سبحانه وتعالى قادر فلو كانت القدرة
عين الذات لما افتقرنا بعد ذلك الى برهان آخر وهكذا فى سائر الصفات انتهى
بان النصوص من الكتاب والسنة والاجماع وردت بكونه تعالى عالما
حيا قادرا ونحوها اى مثل هذه الثلثة المذكورة من كونه متكلما ومريدا وغيرهما
وكون الشئ عالما معلل بمعنى مدلل بقيام العلم به اى بذلك الشئ فيقال
هذا الانسان عالم لانه قام به العلم وكل من قام به العلم فهو عالم فهذا الانسان
عالم هذا فى الشاهد اى فى الحاضر يعنى فينا فكذا فى الغائب اى فى الله تعالى
والعلم المذكور اعم من العلم بمعنى الادراك ومن العلم بمعنى مبدأ الادراك
كما هو مراد قائلى العينية وقس عليه سائر الصفات فكانت الصفات

الذاتية غير صفاته تعالى وايضا مدار هذا الكلام قوله ونحوها العالم
من قام به العلم والقائم بالشئ مغاير لذلك الشئ والا لزم قيام الشئ بنفسه
وكذا القادر من قام به القدرة وهكذا فى غيرهما مثل ان الحى من قامت به
الحيوة والمريد من قامت به الارادة والمتكلم من قام به التكلم وضعفه ظاهر
فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق فلا يفيد الا الظن
ولكن ليس كذلك هذا الكلام يوهم بظاهره انه لو لم يكن القياس مع الفارق
يفيد العلم وليس كذلك لانه ولو كان بدون الفارق يفيد الظن ايضا لكون علته
ظنية لا قطعية الا ان يقال ان معناه قياس فقهى يعنى يفيد الظن مع انه مع الفارق
فافهم قيل فى بيان كون القياس المذكور قياسا فقهيا مع الفارق لجواز ان يكون
خصوصية الاصل الذى هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وكون
خصوصية الفرع الذى هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت
بينهما علة مشتركة ولهم فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثير
مفصلة فى اصول الفقه الا ترى ان القدرة اى قدرة العبد قد تزول فى
الشاهد اى فينا وقد تزداد وتنقص فيه اى فى الشاهد وليست اى قدرة
الشاهد مؤثرة عند الاشعرى واتباعه فيه اى فى الشاهد والقدرة فى الغائب
بخلاف ذلك المذكور كله فقد اختلف مقتضى الصفات فى الشاهد والغائب
فلا يكون جامع بينهما قوله وليس جواب عن قوله وايضا العالم آه معنى العالم
من قام به العلم اى لا نسلم ان حد العالم هذا وان وصلية اوهم من باب الافعال
كلام اهل العلوم العربية ذلك اى كون معناه كما ذكر بل معناه اى العالم
ما يعبر عنه فى اللغة الفارسية بدانا وبما دفاته اى وبما يكون مرادفا لدانا
فى اللغات الأُخَر بضم الهمزة وفتح الخاء مثل بيلجى فى التركية وهو اى ما يعبر عنه
بدانا وبيلجى اعم من ان يقوم به العلم اولا يقوم به العلم واستدل القائلون
بانها اى بان الصفات لا هو اى لا عين الذات الموصوفة ولا غيره الباء فى
بان متعلق باستدل نفى العينية يعنى ان يقال ان الصفات ليست عين الذات
للموصوفة بديهى لا يحتاج الى الدليل ضرورة ان الصفة ليست عين الموصوف
وكل بديهى لا يحتاج الى دليل فلا يحتاج الى دليل اى فنفى العينية لا يحتاج الى دليل
واما نفى الغيرية اى واما ان يقال ان الصفات ليست غير الموصوف فبان

اى فثابت عندهم بان الشرع والعرف اى عرف العام اى ما اصطلح عليه الخاص
والعام واللغة اى كل لغة من الاقوام تشهد بان الصفة اى اللازمة
لا المفارقة ولا الاعم منهما والموصوف بها ليسا بغيرين يعنى ليست
الصفة غير الموصوف وليس الموصوف غير الصفة حيث لا يحنث من
حلف ليس فى الدار غير زيد او غير عشر مع وجود صفاته واجزائه العشرة
ولا يكذب المخبر فيه اذ لا يفهم منه عدم الصفات وعدم الآحاد
قال فى شرح المواقف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد فكان زيد العالم
فيها فقد صدقت فلو كانت الصفات غير الموصوف لكنت كاذبا
ورد هذا بان المراد غير من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد
غيره فهو باطل قطعا انتهى وسيجئ ذلك فى الشرح وكذا الكل ليس بغير
الجزء وكذا الجزء ليس بغير الكل والفائدة فى ذكره مع انه ليس مما نحن فيه
هو الايماء الى ان المراد من الغيرية هو عدم الانفكاك لا نقيض هو هو لان
الجزء والكل غيران بالمعنى الثانى بالبداهة بخلاف المعنى الاول ولذا احتاج
الى الدليل فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها اى فى الدار غير
عشرة رجال او غير عشر نسوة صحيح لا مجال لاحد ان ينكره ويكذبه
فيه مع ان فيها اى فى تلك الدار اجزاء زيد كيده ورجله وغيرهما وصفاته
كعلمه او كطوله او قصره و مع ان فيها ايضا آحاد الرجال العشرة او النسوة
كما لا يخفى وانت تعلم ضعفه اى كون الكلام المذكور آنفا ضعيفا اذ المراد
اى مراد الاتى بهذه الامثلة نفى غير المنفى قوله من بيانية لبيان الغير
المضاف الى المنفى نوعه اى من نوع المنفى والا اى وان لم يكن مراده بها
نفى غير المنفى من نوعه لزم عدم كون ثوب زيد هذا ناظر الى المثال الاول
و لزم كون الامتعة التى هى كائنة فى الدار هذا ناظر الى كل من المثالين
غيره بالنصب خبر كون وضمير غيره راجع الى المنفى العام من زيد ومن العشرة
لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة
ولا قائل به اى والحال انه ليس احد يحكم بان ثوب زيد ليس غير زيد وان
الامتعة التى وجدت فى الدار التى وجد فيها زيد ليست غير زيد بل يحكم
كل عاقل ان ثوب زيد غيره وان الامتعة المذكورة غيره ايضا ولما ضعف

دليل الاشعر على نفى الغيرية اشار الى دليل آخر على نفى الغيرية بقوله و
قد عرف من باب التفعيل الامام الاشعرى الغيرين تثنية الغير ومفعول
عرف بانهما اى الغيرين موجودان خارجيان وانما قيدتهما بقولى خارجيان
اذ المتكلمون غير قائلين بالوجود الذهنى فخرج المعدومات اذ المعدوم والموجود
الذهنى لايتصفان بالغيرية عندهم فافهم يصح الظ من هذه الصحة هو
الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا كما صرح به الفاضل
الكلنبوى وفاعل يصح قوله عدم احدهما مع وجود الآخر قال بعض الافاضل
ان هذا اى قوله وقد عرف آه دفع لما توهم من ان قول الاشعرى لا هو ولا
غيره ارتفاع النقيضين صراحة وجمعهما ضمنا لان قوله لا هو يستلزم
انه غير وقوله لا غيره يستلزم انه عين وهل هذا الا جمع النقيضين واما
ارتفاعهما صراحة فظاهر وحاصل الدفع اثبات الواسطة بين العين
والغير لمعنى قوله لا هو اى ليس مفهومهما متحدين بناء على ان معنى الصفات
ليس معنى الذات ومعنى لا غيره هو انه ليس الموجودان اللذان يصح عدم احدهما
مع وجود الآخر بل مفهومهما متغايران اللذان لا يصح عدم احدهما مع وجود
الآخر فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما والا يلزم ان لو كان المراد
بالعين كون مفهومهما عينين وبالغيرين كون مفهومهما غيرين تأمل انتهى
قوله واعترض عليه نقض اجمالى او معارضة او استدلال عدم صحة الا
التعريف بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا اى الجسمان القديمان المفروضان
متغايرين بالضرورة مع انه اى الشان لا يجوز عدم احدهما اى الجسمين
القديمين المفروضين مع وجود الآخر بناء على ما اشتهر من ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه والا فيجوز انعدام احد القديمين وبقى الآخر ولذا غير بعضهم
وهم اصحاب الاشعرى وهم قائلون بعدم مغايرة مطلق الصفة لازمة ومفارقة
التعريف وهذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة الى انهما اى الغيرين
موجودان جاز انفكاكهما اى الموجودين فى حيز اعم من المكان لان العقل
الاول ليس فى حيز العقل الثانى عقلا او عدم بان يكون احدهما
معدوما مع وجود الآخر قلت النقض اى الادعاء المذكور بانتقاض التعريف
بعدم جامعيته غير وارد عليه قوله لان دليل الادعاء بعدم الورود

الجسمين المذكورين فى قول المعترض بانا اذا فرضنا جسمين قديمين الخ
ليسا موجودين عند المتكلمين اى ليسا محققين عندهم وان كانا موجودين
فرضا فلا يكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعرى فيصح
تعريفه على مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير كما سيصرح به اذ لا قديم
عندهم اى المتكلمين سوى ذات الله تعالى وصفاته قيل هذا معقول له
لو ثبت ان الاعتراض انما هو بالنظر الى مذهب المتكلمين وذلك فى حيز المنع
لجواز ان يكون المعترض حكيما واعترض بالنسبة الى مذهبه فيكفى فى دفع
هذا النقض المنع والموجه مانع بان يقول لا نسلم جسمين قديمين لان
مادة النقض يجب ان تكون متحققة اذ يبان لعلة كفاية المنع فى الدفع
اى لان الناقض مدع اسم فاعل من الافتعال وهو مستدل ايضا
فلا بد له اى لذلك المدعى من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض
والتقدير لان المعدوم ولا يتحول من العدم الى الوجود بالمعدوم
فافهم فلا حاجة الى تغيير التعريف اى تعريف الاشعرى للغيرين ولئن
تنزلنا وفى نسخة ولئن تنزل على صيغة المجهول فالمآل واحد والتنزل نزول
من الاعلى الى الاسفل مستلزما لمعنى التحول والانتقال فلا يخفى ما فيه من الاستعارة
اى لئن انتقلنا عن هذا المقام اى عن منع النقض الى مقام التسليم فسلمنا
ورود النقض بالجسمين المفروضين كما ذكر فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود
احدهما اى احد الجسمين القديمين المفروضين مع عدم الآخر منهما لان
ما قيل من طرف الحكماء من ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم قال الكلنبوى
فيما يأتى فى حاشية قول الشارح واجب بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع
حادثا فى شرح قول المصنف ولا يقدم بذاته حادث مفرعا على تفصيل فقولهم
ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية اذ الوجود
فى الواجب وصفاته الذاتية مقتضى ذات الواجب وان لم يكن مسلما فى قدم
الجواهر الممكنة كما قال الحكماء انتهى اذ بتعليلية يجوز ان يكون وجود القديم
متوقفا على عدم امر اى مشروطا بعدم امر مانع من وجود القديم وعدمه
مثلا ان ثبات النباتات يتوقف على عدم وجود البرد فاذا حدث البرد ينتفى
ثبات النباتات وغير ذلك فيحدث المانع منه اى من وجود القديم وينتفى

اى يكون غير موجود القديم فاعل ينتفى اذ يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
ولئن تنزل على صيغة المجهول عن هذا المقام يعنى ان سلمنا ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه من غير توقف ايضا كما تنزلنا سابقا عن المقام الاسبق
فالمراد اى مراد الاشعرى من قوله صح وجود الخ انه اى الشان يجوز
عدم احدهما اى احد الموجودين مع وجود الآخر لانتفاء علاقة مشعور بها
بينهما اى بين الموجودين اللذين جاز عدم احدهما مع وجود الآخر توجب
صفة علاقة عدم الانفكاك اى عدم افتراقهما كالعينين مثلا هذا مبنى على
ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلى بمعنى يصح عند العقل عدم
احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل
اى العلاقة المشعور بها كالعلية والمعلولية سواء وجد علاقة غير مشعور بها
فى الواقع او لم يوجد هذا ما ذكروه فى باب اللزومية والاتفاقية على ما
صرح به سيد المحشين بعبارته وحاصله اى وحاصل تعريف الاشعرى ∴
نفى اللزوم يعنى ان المراد من الغيرين الشيئان اللذان لا يكون بينهما تلازم
اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من
كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وفى المادة المفروضة
اى الجسمين القديمين ليس امتناع عدم احدهما اى احد الجسمين القديمين
مع وجود الآخر لعلاقة مشعور بها بينهما اى احد الجسمين القديمين
بل لقدمهما والقدم ينافى الجواز لانه ليس من العلاقة المانعة الانفكاك
فلا نقض قوله ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف دفع لما
يقال ان هذا تغيير ايضا والجواب ان هذا ليس بتغيير بل تحرير وهو اى التحرير
افضل من التغيير كما قالوا فليراجع الى الكتب الادبية فان علاقة اللزوم
اى من الطرفين واما من احدهما فلا ينافى قال بعض الافاضل وهى اى علاقة
اللزوم عبارة عن كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولى علة واحدة
عندهم اى عند الاشاعرة هى التى تنافى الغيرية اى جواز عدم احدهما
وجود الآخر لقرب احدهما من الآخر بحيث يترتب عليه امتناع عدم
احدهما مع وجود الآخر قيل وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات
الواحد وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة لم

و وجود الملزوم بدون اللازم مح او يكون المراد بالذات والصفة الحادثة
فلا نسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب بان المراد ذات الواجب وصفته
ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون وجود الصفة وانما لم يكن من حيث
انها ملزوم لها انتهى لا لمجرد مصاحبتهما دائما يعنى ان الموجب لهذا القرب
هو علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة واورد على التعريف المختار وهو
المغير عن تعريف الاشعرى ولا يخفى وروده على تعريف الاشعرى ايضا
ويؤيده ما ذكره الشارح بعد ذلك بقوله قلت الخ انه اى الشان ان اريد
جواز الانفكاك من الجانبين المراد من جواز الانفكاك الامكان بحسب
نفس الامر بمعنى هما الموجودان اللذان جاز اى امكن انفكاكهما من الجانبين
فى حيز او عدم كما هو المشهور عند الجمهور فانهم اعتبروا فى المتغايرين
الانفكاك من الجانبين والتعريف ظاهر فى الاحتمال الاول والمفهوم
من كلام الآمدى ان الانفكاك من طرف واحد كاف فى المتغايرين قوله
انتقض جواب ان اى انتقض التعريف لكونه غير جامع بالبارى تعالى والعالم
بفتح اللام لامتناع عدم البارى تعالى او تحيزه و انتقض ايضا بالعرض
ومحله بل ترق من الخاص الى العام لان كون البارى علة للعالم خاص
اى بل انتقض بالعلة والمعلول اى بذاتيهما لا مع وصف العلية و
المعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة و
البنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر
فى الواقع مطلقا اى سواء كانت علة تامة او ناقصة لاستحالة
وجود العرض ولاستحالة وجود المعلول بدون المحل وبدون العلة
يعنى وجود العرض من غير محل محال و وجود المعلول بدون العلة محال
ايضا على ما لا يخفى فلا يكون التعريف جامعا لافراد المعرف وان اريد
جواز الانفكاك من جانب واحد فلا يكون التعريف مانعا لاغيار المعرف
فلذا قال فوجود الجزء اى ذاته لا بوصف الجزئية بدون الكل و وجود
الموصوف اى ذاته لا من حيث الموصوفية بدون الصفة اى ذاتها
جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين
ومع ذلك ان لا تغاير بين الكل والجزء والصفة والموصوف كما قال الاشعرى

ليسا بغيرين فلذا قيل وفيه بحث لانه لايخلو اما ان يكون المراد ذات
الواجب وصفته فلانسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة
لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم مح او يكون المراد الذات والصفة
المحدثة فلانسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب بان المراد ذات الواجب
وصفاته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون وجود الصفة وانما
لم يكن من حيث انه ملزوم لها انتهى واجيب والمجيب قاضي عضد صاحب
المواقف عنه بان المراد بالجواز جواز الانفكاك من الطرفين وهو
الشق الاول كما ان تعقل وجود البارى مع عدم وجود العالم جائز كذلك
العكس كما في الدهرى ولذلك يحتاج في وجود البارئ بعد العلم بوجود
العالم الى الاثبات بالبرهان ومعلوم ان تعقل الدهرى على طريق الحكم و
منه قال ولو في التعقل لا في الوجود بان يتعقل وجود كل منهما بدون
تعقل وجود الآخر اى مع الجهل بوجود الآخر وعدم التفات الذهن
الى وجود الآخر قيل في ايضاحه انه ليس الغرض انفكاكهما في الوجود
الذهني بل الانفكاك في الوجود الخارجي في نظر العقل ولا يجوز مثل ذلك
اذ لا يجوز الحكم بوجود الصفات بدون الحكم بوجود الموصوف فلذا قال
في الصفات اللازمة والغير اللازمة بالنسبة الى الموصوف بتلك
الصفات و في الجزء بالنسبة الى الكل اذ لا يجوز الحكم بوجود الكل
بدون الحكم بوجود الجزء اذ كان الموصوف والكل ملحوظين بعنوان
الموصوفية والكلية اعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف و
مطلق الصفة ليسا غيرين عند ارباب هذا التعريف فافهم والحاصل
انه على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء
والكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في
التعقل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم
بوجود الصفة بدون ان يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة
وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز
ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة
وجود الكل بدون الجزء وان امكن العكس وقال الاستاذ العريف

بالسيد الشريف قدس سره في شرح المواقف اى في شرحه على مواقف
لقاضي عضد تابعا في ذلك القول للعلامة شارح المقاصد هذا الجواب
صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد اى مع قيد
العدم والحيز فلا صحة لهذا الجواب بل كلما يتعقل البارى كذا يتعقل
العالم كذا البتة فلا انفكاك فيلزم ان لا يتغاير بينهما وهذا البطلان
من قيد عدم او حيز وبطلان اللازم دليل لبطلان الملزوم فافهم
فلذا قال اذ لا يجوز ان لا يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك معدوما او متحيزا الا اذا عمم التعقل ليصدق
التعريف على البارى والعالم بحيث يكون شاملا للمطابق بكسر الباء
وغيره ومراد الاستاذ قدس سره المنفكان هما الموجودان او الحكمان
بان ينفك وجود كل منهما عن الآخر او بان يوجد الحكم بوجود كل منهما
بدون الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدمه اولا وهذا اعم
فافهم قيل زبدة الكلام هو انه لو كان المراد بالتعقل المطابق يلزم عدم
جامعية التعريف وان كان المراد به الاعم يلزم عدم مانعيته انتهى وح
اى وحين التعميم يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
مع انهما ليسا غيرين عندهم لجواز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل
وجود الآخر تعقلا مطابقا كما في تعقل الجزء والموصوف بدون تعقل
الكل والصفة او غير مطابق كما في تعقل وجود الكل بدون تعقل وجود
الجزء ووجود الصفة بدون وجود الموصوف ثم اعترض الشارح بقوله
قلت ابطالا للجواب المذكور اى جواب قاضي عضد هذا الجواب غير
صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط فلذا قال على تقدير ان لا يكون
هذا القيد اى عدم حيز ايضا كما لا يصح مع هذا القيد لان المراد اى
مراد المجيب بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل اى حكم
العقل مطابقا لا التصور والادراك مطلقا فسقط ما قيل قد يقال
المراد بالتعقل الملاحظة وح يجرى في العالم وصانعه ولا يخفى فساده
فانه وان كان لا يجرى فيه الا انه يجرى في الصفة والموصوف والجزء
والكل كما اشار اليه الشارح بقوله وان عمم اليه التعقل انتهى وجود

مفعول تجويز ومضاف الى احدهما بدون الآخر لان التجويز حكم العقل
على وجه يطابق الواقع بخلاف التقدير والعقل لا يجوز وجود العالم
بدون الصانع بل المعلول مطلقا سواء كانت العلة واجبا او لا يعنى سواء
كان المعلول معلولا للبارى تعالى او لغيره بدون العلة فلا يكون التعريف
جامعا قيل فيه ان ما لا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم
البارى لا الحكم بوجود العالم مع عدم الحكم بعدمه كيف والمستدلون يحكمون
بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود البارى ولذا احتاجوا الى اثبات
وجود الواجب بالدليل وكذا الاطفال الذين لم يبلغوا مرتبة الاستدلال
يحكمون بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود البارى ولو عرف على
صيغة المجهول الغيران بانهما اى الغيرين الشيئان الموجودان لا يستلزم
عدم احدهما اى عدم كل واحد منهما عدم الآخر وهذا التعريف اخترعه
من عند نفسه كالتعريف الآتى ورجح الآتى كما يأتى فى الكلنبوى خرج من
تعريف الغيرين الجزء والكل والصفة والموصوف فيكون التعريف مانعا
فلذا قال ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم
خارجة عن التعريف ويشبه وفى نسخة ويمكن ان يكون مراد الشيخ الاشعرى
من التعريف ذلك اى ان يعرف الغيران بانهما الشيئان الخ قال الخلخالى قوله
ويشبه آه بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه
عدمه كما قال الكلنبوى لكن تعريف الشيخ ظاهر فى عدم استلزام الوجود
للوجود لا فى عدم استلزام العدم للعدم وهذا الفقير يقول انه لما كان اضافة
الاحد المبهم للعهد الذهنى فكان فى حكم النكرة كما قال الكلنبوى ولما كان
فى تعريف الشيخ واقعا فى الاثبات وفى هذا التعريف فى النفى كان تعريف
الشيخ ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من جانب واحد كما هو الحق
وصرح بحقيته الكلنبوى فى الايراد على التعريف المختار وكان هذا التعريف
الذى نحن بصدده ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من الجانبين فكيف
يشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يكون الصانع والعالم
والملزومات واللوازم خارجة عن تعريف الشيخ ولا يخرج الصفة والموصوف
بناء على ان المراد من الصفة الصفة اللازمة لا الاعم منها ومن المفارقة

واما الجزء والكل فقال الكلنبوى فى الايراد المذكور بل يرد على تعريف الشيخ
الجزء والكل فقط وستعرف جوابه انتهى ولم اقف عليه الى الآن فاغتنم من
كلام الفقير فلا يرد الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم
واللازم والملزوم قال بعض الافاضل قوله فلا يرد آه اذا كان مراد الشيخ
عدم استلزام شيء منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا
النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم قاله
الكلنبوى بيانا لمراد الشارح لكنه غير راض عنه حيث قال فى الايراد
على التعريف المختار والحق ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من
جانب واحد وصرح عدم رضاه هنا ايضا لكان احسن وهو احق بان
لا يرضى والله الموفق انتهى ثم اخترع تعريفا آخر من عند نفسه ورجحه
على مخترعه السابق وعلى غيره فقال ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون
الاشارة الحسية الى احدهما اى الى احد الشيئين عين الاشارة
الى الآخر تحقيقا كحلول الاعراض فى الاجسام او تقديرا كحلول
العلوم فى المجردات فلذا قيل والمراد بها اى بالاشارة الاشارة الحسية
دون العقلية فان العقل يميز كلا من الصفة والموصوف عن صاحبه بخلاف
الاشارة الحسية فانها تنتهى الى الحال والمحال الحسيين اندفع جواب لو قيل
وفاعل اندفع قوله تلك النقوض التى سبقت ذكرها اى خرج عن التعريف
الصفة والموصوف ودخل البارى والعالم واللازم والملزوم فيكون التعريف
جامعا ومانعا ولكن يدخل فيه اى فى تعريف الغير الجزء والكل بناء على
ان الاشارة الى احدهما ليست عين الاشارة الى الآخر مع انهما ليسا من
افراده يعنى مع ان الجزء والكل ليسا بغيرين عند الاشاعرة قيل فيه لا نسلم
ان الاشارة الى احدهما لا يكون عين الاشارة الى الآخر بل هو كذلك ولو
تبعا بل لا معنى للاشارة الى الكل الا الاشارة الى بعض اجزائه انتهى ولا بأس
ولا ضرر كليا به اى بسبب دخول الكل والجزء فى التعريف لان الغرض منه
اى من التعريف الاحتراز عن تعدد القدماء المستقلة المتغايرة
ولا مدخل فى ذلك الاحتراز للجزء والكل اذ لا جزء للواجب تعالى قوله
وما نقل آه جواب سؤال مقدر يرد على قوله ولكنه يدخل آه فات

المراد منه اى من ولكنه آه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض
عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء والكل فتوجه عليه انه
ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب بقوله وما نقل
وقال آخر بعبارة اخرى قوله وما نقل جواب سؤال مقدر تقديره
كيف تقول لا باس بالمغايرة بين الجزء والكل ولم يرض احد من الاشاعرة
والمعتزلة الا جعفر بن الحارث فقال وما نقل من ان القول بمغايرة الكل
والجزء مخصوص بجعفر بن الحارث من المعتزلة وقد خالف فاعله بحثه
راجع الى جعفر فى ذلك القول جميع بالنصب مفعول خالف المعتزلة
لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه كذا
قال العلامة الثانى فى شرح العقائد النسفية وعد ذلك القول
من جهالته اى من كون جعفر بن الحارث جاهلا الخ لا يصح التعويل
والاعتماد عليه والاستدلال به كيف يقال انه ما خالف او كيف
يصح الاعتماد عليه والحال ان المعتزلة لا يقولون اى لا يحكمون بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف لقرب احدهما من الآخر ولذلك يشنعون
على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء بل هم باجمعهم
يقولون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض
هو هو فيكون الصفة والموصوف غيرين وكذا الجزء والكل لعدم صحة
الحمل بينهما لانه لا يقال الصفة هو الموصوف والجزء هو الكل واذا كانت
الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم
جمعا وان لم ينتقض منعا واما الباعث لهم اى للمعتزلة على ذلك
اى على القول بعدم المغايرة اذ لا جزء للواجب عندهم وقال الامام
فخر الدين الرازى الخ قال بعض الافاضل لما كان ظاهر كلام الاشاعرة اثبات
الواسطة بين النفى والاثبات اعتذر الامام عنهم بانه نزاع لفظى لا
تعلق له بامر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا
على تخصيص الغير بهذا المعنى واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص

فلا شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير انتهى وقال آخر بعبارة اخرى
قال الامام فى توجيه كلام الاشعرى حاصله ان مراد الشيخ ايضا ان
الصفات زائدة وغير الذات كما هو مذهب الجمهور من المتكلمين لكن
اصطلح على ان الغير لا يطلق الا على هذا المعنى واسم له ولا يطلق على الصفات
ولا فساد فى هذا الكلام اذ لكل احد ان يصطلح على اى معنى باى اسم اراد
فعلى هذا يكون النزاع لفظيا انتهى ان هذا الاصطلاح من الشيخ
الاشعرى مبنى على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى بانهما الموجودان يصح
عدم احدهما مع وجود الآخر وهو معنى الغيرين عند الشيخ الاشعرى
كما سبق مصرحا فالنزاع لفظى كما خص العرف احترز به عن اللغة لان
الدابة فى اللغة كل ما يدب على الارض فكل ما يمشى على الارض فهو دابة
عند اهل اللغة لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع بل بالمركوب منها
كما فى التصورات قلت حاصله ان هذا الاعتذار غير مفيد وانت خبير
بان الغرض من التخصيص والاصطلاح فى الغير وهو اى والحال هو نفى
لزوم تعدد القدماء المتغايرة لا يترتب على ذلك التخصيص لان التعدد
لا يتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور حتى ينتفى بنفيها فان الصفة والموصوف
لا محالة موجودان متعددان يحتاج احدهما الى الاخر فى الوجود والا
صطلاح فى الغير لا يدفع هذه الاثنينية والتعدد والحق فى الجواب ان يلتزم
ان الصفة والموصوف غيران ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا
ويقال انما المحال تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات او صفات كذا
قال يوسف القرہ باغى فلا فائدة فيه اى فى التخصيص ولا وجه لادخاله
فى المسائل الاعتقادية الكلامية يعنى انهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون النزاع لفظيا محضا
متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى بالاستدلال عليه
قال صاحب المواقف اعنى مولانا قاضى عضد هذا اعتذار آخر
عن الشيخ الاشعرى عند التخصيص انها اى الصفات لا هو اى لا عين
الذات الواجب بحسب المفهوم ولا غيره اى غير الذات الواجب
بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات فعلى هذا يترتب الغرض وهو عدم

تعدد القدماء لان شرط الحمل ان يكون الموضوع والمحمول متغايرين
فی المفهوم و متحدين فی الوجود الخارجی قال بعض الافاضل فی هذا المقام
اعنی فی قوله قال صاحب المواقف انها آه یعنی انه بحث معنوی و معناهما
انهما متغایران مفهوما و متحدان وجودا والنزاع فی الصفات هل لها
وجود مغایر لوجود الموصوف ام لا نزاع معنوی یجب ان یکون فی الحمل
ولما لم یکن الاشاعرة قائلین بالوجود الذهنی لم یصرحوا بکون المغایرة بین
الصفة والموصوف وبین الکل والجزء فی الذهن والاتحاد فی الخارج کما صرح به
القائلین بالوجود الذهنی نعم المحقق الثابت بین المحمول والموضوع هو الاتحاد
من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبر عن هذا الثابت بتلک العبارة
التی لا اشعار لها بالوجود الذهنی انتهی قلت وفی نسخة بلا قلت و
انت تعلم ان هذا انما یصح فی المشتقات مثل العالم فان قولک هذا الشخص
عالم یصدق ان مفهوم العالم غیر مفهوم هذا الشخص ویکونان متحدین
فی الوجود الخارجی لا فی مبادیها ای فی مبادی المشتقات کالعلم والقدرة
والارادة لانه لا یصح ان یقال ان الله علم وقدرة الی غیر ذلک لعدم الاتحاد
بحسب الوجود والبحث والکلام انما هو فیها ای فی المبادی فان الاشعری
یثبتها ای المبادی والمعتزلة ینفونها ای المبادی ویزعمون ای المعتزلة
انه یلزم من اثباتها تعدد القدماء وهو باطل وایضا یزعمون ان تلک الصفات
مستندة الی الذات اما بالاختیار فیلزم التسلسل فی القدرة والعلم والحیوة
والارادة ویلزم ایضا کونها حادثة واما بالایجاب فیلزم کونه تعالی
موجبا بفتح الجیم بالذات فی بعض الاشیاء فتأمل وحضرة مولانا الشیخ
الاشعری مجیب عن ذلک ای عن قولهم انه یلزم من اثباتها تعدد القدماء
بنفی التعدد یعنی بان قال لا تعدد القدماء لانه یلزم ان یکون کما زعمتم
یعنی تعدد القدماء اذا کان المبادی یعنی صفة العلم والقدرة وغیرهما
عین الذات ولکنه لیس کذلک بناء علی انها ای المبادی یعنی الصفات
یعنی کل مشتق منه لا هو ولا غیره واستدل عطف علی قوله
واستدل الفریقان المعتزلة فاعل استدل بانه ای الشان لو کان للواجب
صفات موجودة فاما حادثة لا قدیمة فیلزم علی هذا التقدیر قیام الحوادث

بذاته تعالی ای یلزم ان یکون الواجب القدیم محلا للحوادث ویلزم
ایضا خلوها ای تکون ذاته خالیة عنها ای عن الحوادث فی الازل
اذ الخلو عن الصفات نقص والنقص علیه تعالی محال اجماعا فلا یکون
شیء من صفاته تعالی حادثا والا لکان خالیا عنه قبل حدوثه واما قدیمة
عطف علی قوله واما حادثة فیلزم تعدد القدماء وهو الذات و
الصفات والحال ان النصاری من اهل الکتاب بعد ان غیروا اکثر
مواضعه تمایلا الی نحو نفسهم الامارة بالسوء کفرت ای حکموا
بانهم کافرون باثبات ای بسبب اثبات ثلثة من القدماء وهی
الاقانیم الثلثة قالوا ان الله جوهر واحد له ثلثة اقانیم هی الوجود والحیوة
والعلم وارادوا ان الجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا
اقنوم العلم انتقل الی عیسی علیه السلام ومن هنا یظهر الاستقلال
وذکر تفصیله بالنسبة فی محل آخر هکذا قال اوائل اهل الکتاب ان الآلهة
ثلثة الله تعالی وعیسی علیه السلام ومریم رضی الله عنها ثم عدل
اواخرهم عن التصریح بهذا القول المستنکر فقالوا ان الله تعالی جوهر
واحد له ثلثة اقانیم ذاتیة ای ثلثة خواص جوهریة اقنوم الاب هو
الوجود وارادوا به الله تعالی واقنوم الابن هو العلم وارادوا به عیسی
علیه السلام واقنوم روح القدس هو الحیوة وارادوا به مریم وهذه
الثلثة وحدة فی الجوهریة واصول الموجودات فما ظنک بمن ای بالشیخ
الاشعری الذی اثبت لله تعالی الاکثر فوق الثلثة من الصفات و
الجواب باختیار الشق الثانی بان یقال ان تکفیر النصاری لا لاثباتهم
ای لاجل ان اثبت النصاری قدماء جمع قدیم مستقلة صفة قدماء
بذواتها ای قائما بذواتها لا قائمات بمن اتصف بها ولهذا ای ولاجل انها
مستقلة بذواتها او لاجل انهم اثبتوا تلک القدماء جوزوا ای النصاری
انتقال بعضها ای القدماء وهو صفة العلم الی بعض الابدان هو بدن
عیسی علیه السلام وبعضها الآخر وهو صفة الحیوة الی بعض آخر
من الابدان وهو بدن مریم رضی الله عنها قال مولانا الکلنبوی وهو
استدلال انی لا اثباتهم قال العلامة التفتازانی فی شرح العقائد والنصاری

وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح
القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام
فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وههنا بحث من وجوه
اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد
اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور
واما ثانيا فلو سلم فلا كفر في اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح
اكفار الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم
ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم
لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال
للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوز وانتقال
العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر
وذلك الانتقال ليس بديهي الاستحالة كيف وقد احتاجوا في بيان
الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه في الجواب ان يقال ان تكفير النصارى
ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى
والمسيح عليه السلام ومريم رضي الله عنها سواء كان ذلك بطريق الحلول
او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق
الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى
وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله واثبات ذاته تعالى واثبات صفاته تعالى
القديمة صفة الذات والصفات او صفة الصفات فقط لما لا يخفى
فتدبر قوله واثبات مبتدأ وخبره قوله ليس من ذلك اي من اثبات
الذوات المستقلة في شيء من التقادير الثلثة التي هي انها عين الذات
كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة وانها غير الذات كما هو مذهب جمهور
المتكلمين وانها لا هو ولا غيره كما هو مذهب الاشاعرة واعلم ولعل
عله اعتذار من الماتن بانه لم يتعرض لمسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها

لانها ليست من المسائل الكلامية التي يتعلق بها التكفير كما هو دأب سائر
العقايد المذكورة ان مسئلة زيادة الصفات على الذات وعدم
زيادتها ليس من الاصول الكلامية التي يتعلق بها تكفير احد فلذا
قال الكلنبوي ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون
كفرا لان حاصل نفي الذات نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا
نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق
فما قاله المصنف في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة منها نفي
الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتنفير عن مذ
هبهم وقد سمعت انا على بناء المعلوم ويجوز ان يكون على بناء المجهول
بعض الاصفياء فاذا كان سمعت على صيغة المتكلم المعلوم يكون بعض
بالنصب فتقديره عن بعض واذا كان على بناء المجهول يكون تقدير
الكلام وقد سمعت كلمة عن بعض ورايت في بعض النسخ وقد سمعت
ولكن هذا ابعد وعلى كل من التقادير فالعطف عطف العلة على المعلول
والاصفياء جمع الصفي كالاتقياء والتقي وهم طائفة الصوفية المتصوفة
والمراد ههنا من بعض الاصفياء هو مولانا بهاء الدين انه قال عندي
ان زيادة الصفات كما هو عند جمهور المتكلمين وعدم زيادتها
كما هو عند المعتزلة وامثالها من افراد الصفات وكون السمع و
البصر غير العلم اولا وكون الوجود زائدا اولا وكون الكلام صورة
اولا مما لا يدرك الا بالكشف لا بالدليل الذي ذكرتم فلذا
قالوا ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان
لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية
الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين
العلمية مع توحد ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون
فترة ولا تقسيم خاطر وتشتت عزيمة من الله تعالى عليهم بانوار كاشفة
ليريهم الاشياء كما هو وهذه الانوار تظهر في الباطن عند ظهور
وراء العقل ولا يستبعدون وجود ذلك فوراء طور العقل اطوار
كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى كذا في درة فاخرة قوله

ومن اسنده الى غير الكشف آه كانه جواب سؤال مقدر تقديره ان من اسند هذا الى الكشف فلابد له من اعتقاد حتى يحصل فان الانتظار فى العقايد الى الكشف الذى يترتب عليها غير معقول فاجاب بان من اسنده الى الكشف فانما المناسب له فى الاعتقاد ماكان غالبا على اعتقاده واجتهاده فان اصاب بعد الكشف فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وان لم ينكشف له الحال فهو فى مرضات الجلال اذا صرف فيه طاقته البشرية فتأمل فالمراد به وفى نسخة فانما يرآى له وفى اخرى فانما يرى له ماكان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد الطرفين الاول النفى و الثانى الاثبات فى هذه المسئلة اى فى مسئلة زيادة الصفات وعدمها وامثالها قال بعض الافاضل لكن نعتقد زيادتها لقوة دليلها من قوله تعالى انزله بعلمه ومن قوله تعالى انما انزل العلم الله وهاتان الاتيان بعدما افادتا زيادة العلم تفيدان تخلف دليل مدعى الا العينية والدليل المتخلف ليس بدليل صحيح كما ثبت فى قانون المناظرة ولم ينهض دليلا على اثبات عينية الصفات ومن ان حمل المشتق على الشئ يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق له وتحققه فى نفسه ولا يعدل عنه الا بمعارض قوى كما فى الموجود والاعمى ولا معارض قويا هنا (فهو عالم) علمه تعالى مما ثبت باتفاق المتكلمين والحكماء وان نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم قال خاتم المصنفين استاذنا الكلنبوى عليه رحمة للملك القوى قدم المصنف صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقول الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثباته علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع فى قوله فاعلم دلت على ان دليله هذا الحكم هو المقدمة السابقة فما سيأتى من قول الشارح اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد انتهى ثم ان كونه تعالى

عالم ثابت سمعا وعقلا اى متحقق بدليل سمعى اى نقلى وبدليل عقلى ايضا اما سمعا فلقوله تعالى فى آخر سورة الحشر هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة اى الغيب ما غاب عن الحس من الجواهر القدسية واحوالها والشهادة ما حضر له من الاجرام واعراضها او الغيب هو المعدوم والشهادة هو الموجود او الغيب هو السر والشهادة هو العلانية واما عقلا فلان الافعال الصادرة ايجادا منه تعالى المحكمة بضم الميم وسكون الحاء المهملة وبفتح الكاف والميم المتقنة على وزن المحكمة اى المشتملة على لطائف صنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر امثاله تدل خبر ان على علم فاعلها دلالة قاطعة لانه تعالى قادر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم اى مع العلم ويقال ايضا فى تقرير الدليل العقلى هكذا الله تعالى عالم لانه فاعل بهذه الافعال المتقنة العجيبة وكل فاعل الافعال المتقنة العجيبة فهو عالم ينتج ان الله تعالى عالم ومن تفكر حق التفكر ودخل به تحت قوله تعالى والذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الآية فى بدايع الآيات السماوية اى العلامات العلوية كالنجوم والشمس والقمر وفى الآيات الارضية كولوج الليل فى النهار وولوج النهار فى الليل وكمجيء الشتاء وذهاب الصيف وكعكسه وجريان الانهار وتنوع الحيوانات وغيرها مما لا يحصى وجد ذلك المتفكر دقايق حكم اى الحكم والمصالح الدقيقة التى تتحير فيها العقول والافهام ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا وذلك تدل على كمال حكمة صانعها الاجل وعلى علمه الكامل الاكمل المحيط بجميع المصنوعات كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا اى علاماتنا الدالة على الحق

في الآفاق اى فى الاطراف المراد منه ما هو خارج عن الذوات والانفس
قال البيضاوى يعنى ما اخبرهم النبى عليه السلام به من الحوادث
الآتية والآثار النوازل الماضية وما يسر الله له وللخلفاء من الفتوح
والظهور على ممالك الشرق والغرب على وجه خارق للعادة وفى انفسهم
اى وفى بدن الانسان من عجايب الصنع الدالة على كمال القدرة حتى
يتبين لهم انه الحق اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما فى
البيضاوى وقد تقرر ان المراد بالجلاله هو الذات المستجمع لجميع الصفات
الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت
علمه الكامل بجميع المعلومات ولا يرد النقض الآتى بجريان الدليل فى بعض
افعال الحيوانات مع تخلف المدعى بان يقال ان الحيوانات قد تصدر عنها
اى بعضا تصدر عن بعض الحيوانات افعال عجيبة متقنة فوق المخترعات
الانسانية كما نشاهد ونرى عيانا من بيوت النحل لانها مسدسة
الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هند
سية ولا يبقى بينها فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات
وكذا احاد النحل مطيعة لاميرهم كمال الاطاعة وغيرها اى ومن غيرها
كبيوت العنكبوت ودود الحرير لانها اى بيوت العنكبوت منسوجة
تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير
فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف المدعى اعنى العلم من تلك
الحيوانات مطلقا سواء صدرت منها العجايب اولا مخلوقة لله تعالى
على اصول الشيخ الاشعرى رحمه الله تعالى فى افعال العباد وغيرها
اذ لا مؤثر عند الاشعرى ايجادا واعداما فى شئ من الاشياء غيره تعالى
اى الا الله تعالى بمعنى انما المؤثر فى كل شئ هو الله تعالى وحده والحاصل ان
الشارح اجاب فى هذا المقام بجوابين الاول هو ما ذكره آنفا وحاصله
نعم ان بعض الحيوانات تصدر عنها عجايب ولكنها اى تلك الحيوانات
ليست بخالقات لما صدر عنها من الغرائب فتلك الغرايب لا تدل على علم تلك
الحيوانات بل تدل على علم خالقها فورد على هذا الجواب الاول ما ورد من انه
لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم

المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال
الدال على العلم اعم من الايجاد والكسب فبادر اى الشارح رحمه الله تعالى
الى الجواب الثانى بقوله على ان عدم علم تلك الحيوانات بها اى بما صدر
عنها من العجايب ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى فيها علما على ذلك الفعل
الصادر عنها ويلهمها حالا لا محالا اما هو مبدأ لذلك الفعل بل ظاهر الكتاب
اى القرآن الكريم وظاهر السنة اى الحديث النبوى يدل على علمها
اى على علم تلك الحيوانات حتى قال الله فى حق نحل العسل التى هى بعض من
تلك الحيوانات واوحى اى الهم ربك يا محمد الى النحل ان اتخذى يا نحل
من الجبال والاشجار بيوتا ونظائره وامثاله من الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية كثيرة كما لا يخفى على من عنده علوم وفيرة قال
بعض الافاضل بل نقول واستدل بعض المفسرين بهذه الاية يعنى بقوله
تعالى واوحى آه على نبوة النحل بناء على ان الوحى مخصوص بالانبياء عليهم
السلام ولا يتعلق بغيرهم والظاهر ان الوحى فيها بمعنى الالهام فيدل
على العلم لا على النبوة انتهى فاقول اذ الوحى يجئ على ثلثة معان الرسالة
والاشارة والالهام اما المعنى الاول فهو اشرف عطايا المنان فلا
يختص الا باشرف الحيوان وهو الانسان فلا يليق ان تكون النحل التى هى
فرد من افراد الحيوانات السائرة اى نوع من انواعها نبيا على ما اقتضته
الحكمة السبحانية واما العلم المناسب بحال بعض الحيوانات فلا ينكر
كما هو مشهود من قدرة الملك الودود ﴿بجميع المعلومات﴾ اى
بجميع ما من شأنه ان يعلم ذاته بالجر على البدلية بدل البعض من الكل
وتعالى صفة ذاته وغيره من الممكنات والممتنعات بل الانقسامات كلية
اوجزئية فان علمه تعالى واحد متعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات
والمحسوسات والمعقولات فلذا فسر الفاضل الكلنبوى بقوله اى
الماهيات التى من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته
تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل
العلم رد من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم
بعضها اما ذاته كما زعم البعض او الجزئيات المادية كما زعم البعض الآخر

هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى ما يطلق عليه الجميع
افراديا كان او مجموعيا كان ردا لمن زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهى ايضا
وهو الانسب بهذا المقام انتهى اما علمه تعالى بغيره اى تعلق علمه او احاطة
علمه بغيره فلما اى فثابت لما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه اى على ثبوت
تعلق علمه بغيره وانما لم يتعرض للدليل السمعى اعنى الاية السابقة لعدم دلالته على
العموم لانه انما يدل عليه اذا كان اللام للاستغراق مع انه يحتمل غيره واذا ثبت
فى الدليل الاحتمال سقط به الاستدلال كما قال به مولانا الكلنبوى فى اية سنريهم
آياتنا آه ومع هذا قال اى الكلنبوى فى الحاشية لم يتعرض للاية اكتفاء فافهم
واما علمه تعالى بذاته العلية الالهية فلان اى فثابت لان كل من يعلم شيئا يعلم
ذاته بالنصب فانه الضمير راجع الى من يعلم انه هو الذى يعلم اردت ان احكى
لك ما قاله السيلكوتى والخلخالى فى هذا المقام لتوضيح المرام قال السيلكوتى قوله
يعلم ذاته بانه هو الذى يعلم اى يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذى يعلم ذلك
الشئ وليس شخصا آخر وهذا العلم ضرورى وليس هذا هو العلم بالعلم انتهى
وقال الخلخالى قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه يعنى ان العلم بالشئ يستلزم
كون العالم بذلك الشئ عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذى
يعلم ذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة انتهى وهذا اى اثبات العلم بذاته
وبغيره او هذا اشارة الى الاستلزام المستفاد من قوله فلان كل من يعلم
شيئا فانه يعلم مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على ابن سينا
وابو نصر الفارابى منهم اى من الفلاسفة ويشهد به الفطرة السليمة هذا
هو النهج الملايم لهذا المقام اى مقام اثبات العلم بذاته تعالى وغيره وتعريف
المسند للحصر لا الطريق الآخر للحكماء والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى اى
بذاته وغيره بنهج بفتح النون وكسر الهاء اى بطريق آخر يطول فيه الكلام
وتصدى لبعضه بقوله واشتهر وشاع عنهم اى عن الفلاسفة بهتان
عظيم على المولى العليم وهو قولهم انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات
المادية اى المتوقف وجودها على المادة اجساما كانت او اعراضا بالوجه الجزئى
لاستلزامه التغير فى صفاته تعالى الحقيقية لانه تعالى يدرك تارة انها موجودة
غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد

من الوجود والعدم صورة عقلية على حدة واحدى الصورتين لا تبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات من صورة الى صورة اخرى هف بل
انما يعلمها اى الجزئيات المادية بوجه كلى صفة وجه منحصر صفة بعد
صفة له فى الخارج فيها اى فى تلك الجزئيات والحاصل ان ذلك العلم كائن على
وجه لا يتغير بتغير تلك الجزئيات لا كعلمنا بها المتغير بتغيرها ويمثل لك كيفية
ذلك بهذا المثال وهو ان نفرض سجلا مكتوبا فتشمل كتابته على سطور فيها
كلمات متألفة فالعالم بجميع ما فى السجل من السطور والكلمات والحروف
دفعة يكون عالما بما فيه على وجه كلى لا يتغير والناظر فيه الذى ينتقل نظره
من سطر الى سطر بل من كلمة الى كلمة بل من حرف الى حرف من غير ان
يتمثل بتقارب سطورها وكلماتها دفعة بل على الترتيب الزمانى واحدا بعد واحد
يكون عالما بما فيه على وجه جزئى يتغير بتغير تلك المدركات فعلمه تعالى على الوجه
الاول دون الثانى وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك
حتى ان العلامة الطوسى مع توغله واشتغاله فى الانتصار لهم اى
فى النصرة لهم فى بعض المسئلة وان كان ذاته من المتكلمين قال فى شرح
الاشارات لابن سينا واعلم ان هذه السياقة وهو قولهم ان الله تعالى
عالم بجميع المعلومات لانه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم
بالعلة يوجب العلم بجميع المعلولات الا انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه
الخ هذا هو الحكم الذى يعارض الحكم العام قال الجرجانى فى بيان هذه السياقة
يعنى ما ذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب الوجود ان لا يكون علمه زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب
ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان قال
صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لا بد ان تكون معلومة
لله تعالى كل وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها
ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات انتهى
تشبه سياقة الفقهاء وانما قال تشبه لان سياقة الفقهاء فى النقليات
وهذا فى العقليات فى تخصيص بعض الاحكام كاكل الميتة عند الضرورة مع
انه حرام فى الظاهر باحكام اى بسبب احكام تعارضها فى الظاهر وذلك

اى فى ذلك التشبيه او التخصيص او التشنيع ثابت لان الحكم اى حكم
القوم بان العلم بالعلة هى الكلى يوجب العلم بالمعلوم وهو الجزئى الاضافى
له والحقيقى مجردا اوماديا قال فى شرح المواقف لانسلم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والّا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علم معلوله علم
البعيد ايضا لانه معلول لها انتهى ان لم يكن اى الحكم كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
علم الواجب بالكل اى كل الاشياء لعدم شموله ح على الجزئيات المادية و
ان كان اى الحكم كليا و الحال كان الجزئى المتغير من جملة معلولاته فان الجزئيات
معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا لكنهم
التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب
ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها
وذلك مما لايستقيم من العلوم اليقينية كذا فى شرح المواقف اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالما به اى بالجزئى المتغير فيلزم ان يكون الله تعالى موضعا
اى محلا للتغير وهو محال لامحالة قوله فالقول تفريع على الثانى الذى ليس
بباطل كالاول بانه لايجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضعا
اى محلا وفى بعض النسخ موضوعا بدموضعا ولكنى لا اعلم كون الموضوع بمعنى
المحل الّا اذا اول بالموضوع فيه فافهم للتغير تخصيص وهو لايجوز فى العقليات
وهو اى التخصيص هنا بان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيهما سوى الماديات
فافهم لذلك الحكم الكلى بامر اى بسبب امر آخر هو التغير يعارضه اى يعارض الامر
ذلك الحكم الكلى فى بعض الصور اى فى الجزئى المتغير قال بعض الافاضل انما يلزم
كونه تعالى موضوعا للتغير لوكان علم الله تعالى بالاشياء حصوليا اما اذا
كان حضوريا كما هو الحق فلا بل انما يكون التغير فى النسب والاضافات لا
فى الذات ولامحذور فى التغير فى النسب والاضافات كالايجادات من ايجادات
الحوادث انما كان فى وقت معين ومع كل ايجاد انكشاف ظهورى مقارن له
وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية لكل جزئى لايلزم قيام تلك الصورة العقلية
بذاته تعالى بل بالنفوس الارضية والسماوية وتلك النفوس مع الصورة القائمة
بها حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون ذات الواجب متغيرا بتغير :.

تلك الصورة وهذا اى التخصيص دأب الفقهاء اى يجوز لهم تخصيص
حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ و
التخصيص ولايجوز مثله فى الادلة العقلية الغير القابلة لشئ منهما فذلك التخصيص
حكم بتخلف الدليل العقلى فى بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصيص ومن
يجرى مجراهم من ارباب العلوم الظنية من اهل الحديث والتفسير ومن
المتكلمين الناقلين للدلائل السمعية فان قلت اقوى العلوم واشرفها علم الحديث
والتفسير وذات حديث رسول الله الذى يشرحه الشرح فهذه الجهة الا
ليست بظنية والجهة الثانى كلمات المفسرين والمحدثين فى بيان معانى القرآن
والحديث بقولهم يجوز ان يكون المراد كذا وكذا فهنا هو المراد من الظنية
والا فذات القرآن والحديث ليسا من الظنيات فافهم ولايجوز ان يقع
امثال ذلك اى التخصيص فى المباحث المعقولة اى العلوم اليقينية :.
لامتناع تعارض الاحكام فيها اى فى المعقولة لان مدعى اهل المعقول ان جميع
ماثبت عندهم ثبت بالبراهين وماثبت بالبراهين يقينى لايحتمل التعارض فيه
بخلاف ماثبت بالدلائل النقلية فانه يجوز التعارض فيه لان الدلائل النقلية :.
لاتفيد الّا الظن فلا اختلاف فى جواز التعارض فى الظنيات فالصواب فى
دليل الفلاسفة اى فى الاخذ ان يؤخذ بيان اى دليل هذا المطلب الذى
اشتهر عن الفلاسفة وهو قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة
على وجه جزئى من ماخذ آخر اى غير الماخذ السابق وهو اى الماخذ السابق
ماافاده قوله لامتناع كون الواجب لذاته موضعا للتغير وهو اى الماخذ
الآخر ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا كان المعلول اوجزئيا
مجردا اوماديا ولايوجب الاحساس به والاحساس ادراك الشئ مكيفا
بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة
بينها وبين المدرك كذا فى شرح المطالع فالاحساس غير العلم فلا يلزم ح
تخصيص الحكم المذكور فيكون مطلب كون الله تعالى عالما بجميع المعلومات
اى غير الجزئيات لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولايوجب الاحساس
به ماخذا له لان الجزئيات يعلم بالاحسا والله تعالى منزه عنه وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هى هى متغيرة انما قيد بهذه الحيثية لانه من حيث

انها يعلم بالوجه الكلي يدرك بالعقل فافهم لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجريها في كونها آلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى
وان كان غير الحواس المعرفة وذلك كالحس والتخيل والوهم فقال بعضهم
هذا غير مسلم بما ذكر من ان علمه تعالى حضوري لا حصولي وحاصل قوله قلت
آه تحرير مذهبهم بحيث يندفع عنهم تشنيع الطوائف عليهم بالجهل وتشنيع
المحقق الطوسي بالتخصيص فان قوله فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
الخ صريح في انه كما ندرك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة كذلك هو الله
تعالى يدركها بتلك الحيثية غاية الامر ان ادراكنا جزئي وادراكه تعالى كلي حاصل
مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها يعني كليات والجزئيات المادية
والمجردة بنحو التعقل اي بطريق التعقل الكلي انما قال بنحو التعقل ولم يقل بالتعقل
لانه تعالى منزه عن التعقل بالمعنى الحقيقي كما لا يخفى والتعقل عبارة عن ادراك
الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة الى ادراك الطبيعة المجردة عن
الغواشي الغريبة والاعراض المادية لا بطريق التخيل اي الجزئي فلا يعزب اي
لا يخرج عن علمه سبحانه وتعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وحاصله
لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود الاصلي ولا
باعتبار الذهني الظلي وقال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله لا يعزب
عنه اشارة الى عدم خروج ذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقت
الايجاد وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
المقدم على الوجود العيني ثم انه يبدي شيء هو ان يقال اذا كان علمه تعالى بالاشياء
كلها على سبيل التعقل والحال ان العلم بالتعقل لا يكون الا كليا فيلزم ان لا يعلم
شيئا بخصوصه لان علمه كلي يصدق على كثيرين فاجاب بقوله لكن علمه سبحانه
وتعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك في المعلومات
فلا يكون نفس تصور مفهومه مانعا عن وقوع الشركة بخلاف علمنا ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الاشياء كلها معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل
ما الذي ندركه نحن على وجه الاحساس اي الادراك بالحواس والتخيل
اي الادراك بالقوة الخيالية يدركه خبر المبتدا اعني الذي هو اي يدركه الله تعالى

على وجه التعقل فالاختلاف اي الاختلاف الواقع بين علمنا وبين
علمه تعالى بناء على مذهب الحكماء انما هو كائن او واقع في نحو الادراك
لا في المدرك بفتح الراء حتى يلزم ان لا يعلم الجزئيات ايضا مع انا نعلمها
بل هو تعالى يعلمها ايضا بالتعقل ونحن نعلم بالحواس ثم انه يجوز ان
يكون فاء قوله فان التحقيق استينافية على ان يكون تقدير الكلام انه
يلزم من كون المدرك واحدا ان يكون شيء واحد كليا وجزئيا فاجاب
بما حاصله ان الواحد هو المدرك والكلية والجزئية ليستا صفتين له
حتى يلزم كون الشيء كليا وجزئيا بل صفتان للادراك وهو ليس بواحد تخلف
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم قال الشارح في بعض تصانيفه وذلك
لانه لو لم يكن الامر كذلك لما صح ان يدرك شيء واحد بوجهين احدهما كلي
والآخر جزئي والثاني باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلان التفاوت
في المدرك مستلزم لان لا يكون هو باحد الجهتين عينه بالوجه الآخر
واما بطلان الثاني فلان احدنا اذا احس شيئا كان ادراكه اياه جزئيا
واذا اخبر له غير حصل له بالاخبار علم كلي والمدرك بينهما بالضرورة واحد
فلا يكون الكلية والجزئية على امر في المدرك فالتفاوت بينهما انما يكون
بنحو الادراك هذا كلامه وهو حق الا ان القول بان المدرك بينهما واحد
ممنوع ودعوى البداهة غير مسموع فافهم كذا قال بعض الافاضل
فاضبط وربما يوصف اي يكون موصوفا بهما اي بالكلية والجزئية
المعلوم لكن ذلك الموصوفية كائن باعتبار تعلق العلم به فان تعلق العلم به
على وجه الكلية يكون المعلوم به كليا وان تعلق به على وجه جزئي يكون المعلوم
به جزئيا وعلى هذا لا يستحقون اي الفلاسفة لا يكونون مستحقين
التكفير اي لان يحكموا بالكفر نعم لو قالوا اي لو قالت الفلاسفة با
لفرض والتقدير يعني لو حكمت بانه سبحانه وتعالى لا يعلم بعض المعلومات
تعالى عن ذلك لكان هذا القول الباطل منهم كفرا محضا لانه اثبات
جهل ومن كفرهم اي ومن نسب الفلاسفة الى الكفر حمل كلامهم وهو
انه تعالى لا يعلم الجزئيات على ذلك اي على ان لا يعلم الله بعض المعلومات
تعالى الله عن ذلك وكذا حمل من شنع عليهم يعني حمل كلامهم

على نفي العلم ببعض المعلومات من ذمّهم وشنع عليهم من المتفلسفين
اى اصحاب العلوم المزخرفة لا من الفلاسفة فيه اى في قولهم لا يعلم
الجزئيات بوجه جزئي بل بوجه كلي كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر
بين المتأخرين من الحكماء من ان التشخص اى المشخص بكسر الخاء وفسّر
بعضهم بقوله اى العرض الذى يمتاز به الشخص المعين الكائن من نوع عن
سائر افراد نوعه امر داخل في قوام اى في ماهية الشخص بمعنى ما به الشئ
هو هو فان الماهية شاملة للكلي والجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا
عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكليات كما ان الفصل داخل في قوام النوع
اى في ما به يكون النوع قائما وحاصلا فالتشخص شخص اى متشخص بذاته
لا نوع له والّا يلزم تركب الماهيات من الامور الغير المتناهية قال بعض
الافاضل اما انه اى ان التشخص شخص فلانّ ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
التشخص واما انه لا نوع له فلانه لو كان له نوع لاحتاج الى تشخص آخر وهلم
جرا فيلزم التسلسل لكن تحقق شخص لا نوع له مما لا يطابق قواعد القوم
انتهى وقال بعض آخر يلزم الدور ايضا بقوله لانه لو كان له نوع لم يحصل
الجزئي الحقيقي لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وايضا يلزم الدور او التسلسل
انتهى فهو وبعض النسخ بالواو الحالية وهو مادىّ لانه جزء المادى
وجزء المادى مادى والمراد بالمادى ما قام بالمادة لا ما له مادة فان المادة
يطلق على كليهما قوله فلا يمكن آه تفريع على مجموع نفي النوعيّة وكونه ماديا
اذ لو كان له نوع لامكن تعقله وان كان جزئيا حقيقيا مجردا ايضا امكن
تعقله وفاعل لا يمكن قوله ادراكه اى ادراك ذلك الشخص الا يمكن
بالآلات الجسمانية فيلزم ان لا يعلم الواجب شيئا من الجزئيات لانه تعالى
منزه عن الآلات الجسمانية والحال انه تعالى لا شك في علمه ولا في احاطة
علمه ولا في عدم احتياجه الى الآلات ولا في عدم كونه جسما وجسمانيا
ثم اراد دفع التشنيع عن الفلاسفة فقال وليس هذا اى كون التشخص
الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امرا داخلا في قوام الشخص
مذهبهم اى مذهب الفلاسفة فانهم علة للنفي اى فان الفلاسفة
لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص

عن سائر افراد نوعه حاصل بالعوارض اى بسبب العوارض الخارجية
الخارجية عن قوامه كالسواد والبياض والحمرة بحسب النظر الجلي اى
غير الدقيق يعنى ليس ذلك النظر خفيا لان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه
واينه وسائر عوارضه مع بقاء تشخصه بالحقيقة واما بحسب النظر
الدقيق هذا التحقيق كلام الحكماء فامتيازه اى امتياز كل شخص
بنحو وجوده اضافة النحو الى الوجود من اضافة العام الى الخاص كيوم
الاحد فافهم الخاص بل تشخص الماهيّة النوعية عين وجودها الخاص
لا بمعنى الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بمعنى ان هذا النحو من الوجود
المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى بذلك الشخص قال ابو النصر في
تعليقاته هوية الشئ وعينه ووحدته وتشخصه ووجوده المنفرد له كله
واحد كذا في شرح التجريد واعلم ان التشخص وان كان عين الوجود بالذات
الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتبارى ينتزعه العقل كذلك
التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد وهو تحقيق من كلام القدماء
ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو الوجود
الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه
كما ان بالوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذى
يجعله به موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره على ما ذكرته آنفا
وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة بكسر الخاء هي عنوان الشخص وعلامته
اى علامة الشخص التى بها اى لا بنفس التشخص يمتاز اى ذلك الشخص
عندنا لا في نفس الامر فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض
لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى الاء
اصطلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة
جعلها مشخصة عندنا لا في نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق
وذلك اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر تختلف
تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك والاذهان فيتشخص عند
بعض المدارك والاذهان بعوارض مخصوصة مثل الكيف والكم

وعند بعض آخر بعوارض اخرى مثل الاين والملك او بالمجموع مثلا
لوكان شئ فى مقابلتنا وله لون مخصوص ومقدار مخصوص وشكل
مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص الى غير ذلك قد يعينه
احد بالمقابل وآ باللون وآخر بالشكل وآخر بالمقدار مع الغفلة عن
المشخص الاخر الذى عينه به الآخر قوله والعوارض آه دفع لما ذكر
من ان التشخص شخص لانوع له فلذا قال بعض الافاضل دفع لما ذكروه
من ان التشخص لا نوع له مع ان هذا لايطابق اصول القوم فانهم
حصروا الممكنات فى المقولات العشرة فليس فى الممكنات ما لايكون له
حقيقة نوعية فالعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها
اى الماهيات جواهر واعراض لايقال انه تعالى معروض للتشخص
مع انه ليس بجوهر ولاعرض لانا نقول المسئلة خاصة بالممكنات على انا لا
نسلم كونه معروضا للتشخص لان تشخص الواجب عينه فافهم داخلة
فى احدى المقولات العشرة وهى لجناس بل آلية فلها اى العوارض
والمعروضات جهة تعقله وجهة تخيل فان قلت الكلام
فى هذه العوارض لتثبت فى التشخص وهذه العوارض ليست تشخصا
فلا فائدة فى اثبات الماهيات الكلية النوعية لها فى دفع التشنيع والتكفير
قلت لما نفى كون دخول التشخص فى القوام مذهبا لهم ثبت ان له اى
للتشخص نوعا لكن بمعنى ما يكون متحدا مع ما يندرج تحته ثبوتا ظاهرا لان
التشخص على تقدير خروجه امر غير حقيقى فيكون حصة من التشخص المطلق
فيكون مفهومه الكلى نوعا بالمعنى المذكور كما عرفت فكانه ذكر حكما ان له
نوعا وكذا ان كون الوجود الخاص حصة من مطلق الوجود امرظاعندهم
وكذا كون كل مفهوم كلى نوعا بالنسبة الى الحصة والشان ليس فى توضيح
الواضحات ولما كان العوارض متشخصة بحسب الظاهر وكانت امورا
حقيقية لا اعتبارية فيتوهم عدم دخولها تحت الماهيات النوعية صرح
بان لها ماهيات اظهارا للاخفى ودفعا لما توهم فاذا ادركت على بناء المجهول
اى العوارض والمعروضات بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك
وان ادركت بالآلات الجسمانية من الحواس الظاهرة والباطنة كانت

باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى
شيئا مثل التشخص المذكور داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما اى الجزئية
والكلية نحوان اى نوعان من الادراك يتعلقان بشئ واحد فيجوز
ان يكون الشئ الواحد جزئيا وكليا بالاعتبارين المختلفين واذا كان مذهبهم
اى الفلاسفة ذلك اى ما قرره بقوله بل امتياز كل شخص آه لا ما اشتهر
من المتاخرين فلا يجوز تكفيرهم اى لا يجوز ان يحكم بكفر الفلاسفة فيه
اى فى قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيا بل يعلمها بوجه كلى يعنى فى قولهم انه
تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها
اى لا يعلمها بطريق التخيل بل يعلمها بطريق التعقل كذا فى حواشى بعض الافاضل
سواء كان ذلك صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك
الشبيه بالتخيل والادراك الشبيه بالتخيل هو الحساس وهو فى الحقيقة
نقص فى حقه سبحانه وتعالى لانه يلزم الاحتياج الى الواسطة لايقال
فعلى هذا يلزم على الاشاعرة المحذور لانهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات
لانا نقول انهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات على طريق ان لا يكون
شبيها بالتخيل لانهم يقولون ان علمه تعالى واحد حضورى متعلق بكل
من الكليات والجزئيات والمحسوسات والمعقولات فاين هذا من التخيل
على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات مثل الاكل والشرب
والجماع وكالابصار بالعين والتكلم باللسان وكالشجاعة وحسن الخلق
والصورة وغير ذلك كمال فى حقنا والحال هى نقص فى حقه سبحانه و
تعالى كذلك مثل هذه الادراك التخيلية فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق بذلك
القدر وهو ما ينفونه عنه تعالى تكفير كما لا يتعلق التكفير عن يقول و
يحكم برجوع السمع والبصر الى العلم حيث قال ذلك القائل الادراك با
لسامعة علم بالمسموعات والادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال
فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة وهو كما لامام الاشعرى
فلابد ان يرجع العلم بالجزئيات الى التعقل وفلاسفة الاسلام وهم الفارابى
وابن سينا وابو البركات فلذا قيل اختلفوا فى انهما اى فى ان السمع و
البصر راجعان الى فيكون السمع عبارة عن العلم بالمسموع والبصر عبارة

عن العلم بالمبصر وهما صفتان زائدتان فذهب الشيخ الامام الاشعرى
الى الاول وسائر المتكلمين الى الثانى انتهى ولكن قال الروسى قد تفحصنا
اكثر الكتب المعتمد عليها وما رأينا ذهاب الاشعرى الى ذلك بل المفهوم منها
خلافه قالوا ذهب الحكماء الاسلاميون وابو الحسن البصرى والكعبى
الى الاتحاد والاشاعرة والمعتزلة والكرامية الى التغاير غير ان شارح
المقاصد قال الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى لجواز ان يكون
مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموع والبصر علما بالمبصر
وهذا ليس صريحا فى ذلك ولعل الشارح اخذ ذلك من هذا او اطلع على التصريح
انتهى والتكفير اى تكفير الفلاسفة اى الحكم بكفرهم الذى صرح به الضمير
راجع الى الذى وهو عبارة عن التكفير اى صرح بذلك التكفير الامام حجة
الاسلام يعنى الامام محمد الغزالى وغيره اى غير الامام من القائلين بكفر
الفلاسفة انما يتعلق بذلك التكفير بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه بقولنا نعم قالوا
الخ بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان قلت هذا السؤال نقض لما
ذكره فى توجيه كلام الفلاسفة كما يدل عليه قوله فلا يصح ما ذكره ولا يبعد
ان يجعل معارضة وزبدته على التقديرين ان الله تعالى فاعل بالاختيار وكل
فاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى فالله تعالى يتوقف فعله
على التصور الجزئى فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى فقد قرر هذه الفلا
سفة فى موضع آخر ان الفاعل بالاختيار بالمعنى الأعم يتوقف فعله الجزئى
على التصور الجزئى يعنى لا يفعل شيئا بدون التعقل الجزئى حيث قال
فى الاشارات الرأى الكلى المراد منه الارادة الكلية والتصور الكلى لا ينبعث
عنه الشوق الجزئى حتى يترتب عليه الفعل الجزئى فلو كان علمه تعالى غير مانع
عن فرض الاشتراك يلزم ان لا يكون الله تعالى خالقا للجزئيات المتغيرة وهو
باطل وبينه اى عدم انبعاث الشوق الجزئى عن الرأى الكلى الشراح بان
نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء فمتى انبعث عنه الشوق الجزئى لزم الترجيح
بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك مرجح لا نعلم به لانا نقول ننقل
الكلام اليه فتدبر قال الكلنبوى فى توضيح المرام فى هذا الكلام مثلا

اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته الى
الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال
سواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية
الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى
ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجحها
على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها انتهى ولذلك
اثبتوا اى الحكماء فى الفلك وهو الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة
وهى بمنزلة النفس الناطقة فينا قوة بالنصب مفعول اثبتوا وفى بعض
النسخ رفع بدل ورآء رأى فعلى هذا يكون مصدرا مضافا الى الفاعل ناصبا
للمفعول وهو قوة جسمانية هى اى تلك القوة الجسمانية مبدأ تخيل الحركات
الجزئية فانها اى تلك القوة الجسمانية ترتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية
فتكون تلك القوة مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث الشوق الجزئى
الى كل حركة فافهم وربما رب ههنا للتقليل اى قليلا ما سماها اى القوة
الجسمانية بعضهم وهو الامام الرازى نفسا منطبعة اى منتقشة
ومرتسمة فانها سميت منطبعة لارتسام الجزئيات فيها وقيل هى حالة فى مادة الفلك
وهى الصورة النوعية المسماة بالنفس المنطبعة يعنى هى سارية فى جرم الفلك
لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض فى المحلية وهى بمنزلة القوة الخيالة
فينا فكما انا لا ندرك الجزئيات الا بواسطة الخيال كذلك النفس المجردة الا
الفلكية لا تدرك الجزئيات الا بواسطة تلك النفس المنطبعة على ما زعمه الامام
وفى بعض النسخ منطبقة بالقاف بدل العين اى انطباقها فى جرم جميع الفلك
لكونه بسيطة فلو انطبقت فى بعضه لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح ما ذكرت
انت فى توجيه كلام الفلاسفة بقولك قلت حاصل مذهب الفلاسفة
الخ لان مذهبهم ما قررت انت سابقا فى تحقيق مذهبهم فى اواسط شرح
قول المصنف شرعا من قوله وعلى ان النظر فى معرفة الله واجب شرعا
وقبيل الشروع فى قول المصنف متصف بجميع صفات الكمال هو ان الله تعالى
فاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه
الجزئى قال مولانا الكهنوى لعله مبنى على ما سبق منه فى تحقيق مذهبهم

من ان الكل صادر عنه تعالى عندهم والوسائط من قبيل الشرائط و الآلات ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذلك فى المقام اذ العقل الاول الصادر منه تعالى جزئى حقيقى عندهم فيلزم تعقله بالوجه الجزئى وهذا القدر كاف فى المقصود انتهى قلت حاصله منع التقرر عند الفلاسفة كيف وقد صرح رئيس القوم ومعتمدهم فى التعليقات بغير ذلك قد صرح بعضهم وهو بهمنيار فى التحصيل بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال مع انهما جزئيان يصح صدوره عن رأى كلى وصرح به شيخهم وهو ابو على سينا ورئيسهم وهو ارسطو فى التعليقات وهو اسم كتاب ايضا اى كما صرح به فى الاشارات قال الكلنبوى يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ الرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لا حقيقة ولا حكما انتهى و من البين هذا كلام الشارح لا من كلام الفلاسفة فافهم وهو خبر مقدم على مبتدأه اى من الظاهر الذى لا خفاء فيه اصلا انه اى الشان اذا تعقل ولوحظ على بناء المفعول ونائب فاعله قوله كل معروض وعارض اى المحمول عليه لا مأخذ الاشتقاق بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعروض منحصرا فى فرد كما اذا تعقل كل من زيد وعوارضه الخاصة به بكنهه يكون المجموع ماهية مختصة بهذا فى الواقع يكون هذا الفرد المركب من العارض والمعروض لا مثل له من نوعه على انه هذا علاوة من قوله ومن البين لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد و بين العرض المنحصر فيه اى فى الفرد فى هذا الحكم اى فى الصدور عن الرأى الكلى واوضح الفاضل الافضل المرام بهذا الكلام وهو قوله يعنى ولو سلم ان بعض الصادر من الواجب له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه

المختص به فلا حاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كلى الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التخصيص اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه يصح صدور ما لا نظير له من عرضه انتهى قوله ويمكن التوفيق آه جواب سؤال مقدر تقديره كيف يقول وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات آه مع انه مناقض لكلامه فى الاعتراض حيث قال فلو قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه آه فاجاب عنه بقوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم اى بين الكلامين المضافين الى الفلاسفة اولهما ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما ان المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى كلى وقال فى بعض الحواشى وهما اى كلاماهم ان الله تعالى يعلم الجزئى على الوجه الكلى وان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على تصور الجزئى والباء فى بان متعلق بيمكن مع جواز تعلقها بالتوفيق اى ويمكن ان يجعل كلاماهم موافقا احدهما للآخر بان الكلى عندهم له معنيان المعنى الاول المشهور منهما هو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه سواء وقع الشركة بالفعل مع كونه موجودا فى ضمن ما لا يكون مشتركا فى الواقع او لا تدبر وهو اعم من الثانى لشموله المعدوم مثل العنقاء وشريك البارى والموجود الغير المشترك مثل الواجب تعالى والشمس و الموجود المشترك مثل الكواكب السيارة ومعلومات الله تعالى و المعنى الثانى منهما ما هو مشترك بالفعل بين كثيرين وهذا لا يشمل الا الاخيرين المذكورين آنفا فى بيان المعنى الاول اذ هو اى المعنى الثانى يقتضى الاشتراك فى الواقع كما اشار اليه الشارح بقوله مع عدم الاشتراك فى الواقع والاشتراك فى الواقع ليس الا فى الاخيرين المذكورين فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى فافهم وصحة الصدور اى صدور مثل الشمس والعقل الفعال مبنى على المعنى الاول فى الكلى فيكون الشمس كليا بهذا المعنى مع عدم الاشتراك فى الكلى فى الواقع لان المراد الذى تعلق به الرأى الكلى واحد وامتناع الصدور اى صدور الشوق الجزئى المعبر عنه فيما سبق بالانبعاث مبنى على المعنى الثانى فى الكلى لانه مشترك بين الكثيرين فى الواقع فلو صدر عن رأى كلى لزم الترجيح

بلا مرجح فافهم ولكن يبقي انه يمكن فاعل يبقى ح قال الكفوى اى حين
ما صح ما ذكر فى سياق قلت قد صرح بعضهم الى هنا وقال الكلنبوى اى حين
ماكان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا اوكسبا شاملا
للكلى المنحصر فى فرد فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت
النفس المنطبعة التى سبق ذكرها وسبب تسميتها اذ يمكن تصور نفسه المجردة
كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم
اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف
الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم واعلم يا طالب علم المسئلة علم
الواجب تعالى ان مسئلة علم الواجب تعالى اى علمه الذى صفته تعالى
لاكيفية ادراكه كما زعمه بعض من الباحثين وقيل فى تفسير هذا العلم ايضا
اى مبدأ ادراكه تعالى وانكشافه واطلاق العلم والادراك على المبدأ من
قبيل اطلاق المسبب على السبب انتهى مما تحير وفى نسخة يتحير على صيغة المضارع
فيه الافهام وهام فيه الاذهان وعجز الاعلام واستقرت سفن الاقلام
ولذلك اى ولاجل وقوع التحيرات فيه اختلف المذاهب بين ارباب المشارب
فيها اى فى تلك المسئلة المغلقة فانك ان كنت من اصحاب التفحص و
التفقد فقد اطلعت على ان بعضا من الفلاسفة ذهب الى انه تعالى لا يعلم
شيئا اصلا وبعضا منهم ذهب الى انه تعالى لا يعلم ذاته ولكنه يعلم
غيره وذهب بعض منهم الى انه يعلم جميع الاشياء وذهب بعض
منهم الى انه يعلم بعض الاشياء لاكلها وبعضهم ذهب الى انه لا يعلم
الا بعد الوقوع ذهنا اوخارجا فلعل الشارح لم يطلع على هذا اولم يعتمد
به ولذلك لم يتعرض بها ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح من المذاهب
لا يوافق ما ذهب اليه الاشاعرة وما ذكره جمهور المتكلمين فينبغى ان
يتعرض له المصنف فافهم ثم فرع الشارح على اختلاف المذاهب قوله
فذهب البعض وهو المحقق الطوسى الى ان علمه سبحانه وتعالى المتعلق
بذاته تعالى عين ذاته لا غير ذاته فيكون ح علمه حضوريا فلا يحتاج فيه الى
شئ وآلة والتفات قال شارح المطالع فى تفسير هذا الكلام اى يعلم ذاته
بذاته لانه يعلم الاشياء بذاته فيعلم ذاته بذاته بلا واسطة شئ آخر

لئلا يلزم كون البارى فاعلا وقابلا وكون صورة المعقولات قائمة بها انتهى
وذهب ذلك البعض اعنى الطوسى الى ان علمه تعالى المتعلق بغيره من الممكنات
عين المعلومات فيكون حضوريا ايضا ويكون العلم والمعلوم متحدين و
لكن فيه انكار للعلم الازلى فافهم اعلم ان للعلم عند الحكماء معنيين احدهما
نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك فلا تناقض بين ما ذكره ههنا
من الاختلاف بين الحكماء وبين ما ذكر من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين
الذات سواء بذاته اوبالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى والاختلاف
ههنا فى المعنى الاول والادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح و
ذهب البعض الآخر الذى هو افلاطون الى ان علمه تعالى لعل مراده سواء
بذاته اوبغيره صورة مجردة غير قائمة بشئ من ذاته تعالى وذوات سائر
الاعيان بل قائمة بانفسها وهى اى تلك الصورة المجردة التى اشتهرت با
لمثل بضم الميم والثاء الافلاطونية وفى قوله هذا اعنى تعبير اشتهرت
بالمثل الافلاطونية ايماء الى ان هذا غلط مشهور كما قيل انها اى المثل الافلاطونية
فى الحقيقة هو العقول المجردة المدبرة للانواع الجسمانية انتهى اقول هذا
يوافق لما ذكر فى شرح حكمة العين من ان المثل الافلاطونية هى عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية فسمى ارباب الانواع فانه يعنى افلاطون
ذهب الى انه لكل نوع جسمانى من الافلاك والكواكب والبسائط ۱۱۱۱
العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد قائم بذاته معين وحافظ
اياه انتهى ثم انى رأيت مناسبا بهذا المقام ان اذكر ما ذكره العلامة ۱۱۱
الثانى الهمام سعد الدين الناقد فى شرحه على المقاصد حيث قال هنالك ذهب
بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول
واسطة تسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه
اى فى ذلك العالم لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته
معلق لا فى المادة ومحل وذلك المثال يظهر للحس بمعونة مظهر بفتح الميم وسكون
الظاء وفتح الهاء كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل اى ذلك
المثال من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما افسدت المرآت اوالخيال

اوزال المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو
حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته
اثار حركات افلاكه واشرقات العالم العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان
فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه
جمع مدينة ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة
الظاهرة فيها وبه اى بذلك العالم يظهر المجردات فى صورة مختلفة بالحسن
والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل
وعليه بنوا اى الحكماء المتألهون امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى
يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى والبعض الآخر ذهب
الى قيامها اى الى قيام تلك الصور المجردة التى هى علمه تعالى بذاته تعالى و
ظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك اى بكون تلك الصور قائمة بذاته تعالى
لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه اى بنفى ذلك القيام حيث قال هو اى البارئ
تعالى يعقل اى يعلم الاشياء والمراد غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة
لعلم تلك الاشياء عندهم دفعة اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما
ذاتيا اذ الدفعى الآتى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فالمراد من
الاشياء غير ذاته كما سبق لما سبق آنفا فان قلت ترتب الموجودات فى
الوجود يأبى عن ذلك قلنا نعم لو كان علمه تعالى زمانيا لكنه ليس بزمانى
يجرى فيه كان وسيكون ويكون فتأمل من غير ان يتكثر فيها اى فى تلك
الاشياء صورها اى صور الاشياء فى جوهره اى ذاته تعالى او بصور
حقيقة ذاته تعالى اضافة لفظ حقيقة الى ذات من قبيل شجر الاراك
اعنى الاضافة البيانية بصورها اى بصورة شئ منها اى من الاشياء
بناءً على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق
الاول هذا كلام الكلنبوى بل يفيض من الفيضان بمعنى يصدر بعد الدفعة
لا من الافاضة عنها اى حقيقة ذاته تعالى صورها اى صور الاشياء

سواء كانت صورا خارجية كما فى صور العقول القديمة او صورا علمية
كما فى صور الحوادث المرتسمة فى بعض العقول معقولة اى معلومة
حال من الصور قال الخلخالى اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء
معقوله بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور آخر وهو اى
ما فى الشفاء من انه تعالى يعلم الاشياء دفعة وعلمه بسيط اولى بان يكون
عقلا اى علما بمعنى الصورة الحاصلة عند المجرد من بمعنى اللام الاجلية
تلك الصور الفائضة من عقليته اى عالميته فادراك الواجب الاشياء
هو نفس الاشياء ووجه الاولوية انه لا يحتاج على هذا التقدير الى صور
اخرى كما سيظهر ولانه على تقدير قيام الصور لذاته تعالى كما هو ظاهر
عبارة الاشارات يلزم مفاسد منها كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا
معا للشئ واحد ومنها كونه تعالى موصوفا بصفات غير اضافية ولا
سلبية ومنها القول بكونه تعالى محلا لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا والى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
ولانه وفى بعض النسخ لانه بلا واو متعلق بقوله الآتى فيعقل من ذاته
كل شئ وبيان لتعقل الاشياء لبيان انه فان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب
على ما هو المقرر عندهم يعقل ذاته بذاته وانه عطف على ذاته ويحتمل
الحالية مبدأ لكل شئ اى الواجب تعالى يعقل ان ذاته مبدأ لكل شئ
بلا واسطة صور فيعقل من ذاته كل شئ اعلم ان العلم على نوعين حضورى
وهو حصول المعلومات عند العلم بذاته ومعنى ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وحصولى وهو حصول المعلومات عند العالم بصورة وكلام
شارح الاشارات نصير الدين الطوسى الكائن فى شرح الاشارات وفى
غيره يحوم اى يدور حول ظاهر كلام الشفاء الكائن فى هذا الموضع و
انما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل كلامه على نفى قيام صور بذاته
تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى واثبات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى
هو مرتبة الايجاد بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدح فى وحدته الذاتية
فيكون موافقا لما فى الاشارات وقال بعض من المحشين اقول كلام الشفاء
علمه اجمالى عين ذاته ويحيط بالاشياء احاطة النواة بالشجرة كما حققناه

لك فيما سبق وهو العلم لا يحتاج الى وجود المعلوم لا بالذات ولا بواسطة
مجردة بخلاف ما يستفاد من كلام المحقق الطوسى انتهى اعلم ان الشيخ
ادعى فى هذا المقام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب
تعالى بذاتها لا بصورها المرتسمة فى ذاته تعالى ودليل هذا المدعى قوله وهو
اولى الخ وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى ودليل هذا المدعى
هو قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ الخ وهو مبنى على اصلهم
من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما ذكرته آنفا ثم ان دليل قولهم
بحوم آه قوله فانه اى شارح الاشارات قال كما لا يحتاج فى العاقل
اى النفس الناطقة فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك بلا واسطة
آلة جسمانية ولا مشاركة الى صورة غير صورة ذاته الاضافة بيانية اى
ذات العاقل اى هويته الخارجية التى هو اى العاقل بها اى بتلك الصورة
هو اى عاقل فيكون الصورة الماهية فيكون الاحتياج الى الذات نفسها
فان الاضافة بيانية كما سبق آنفا اى بيانية لغوية فافهم لا يحتاج ايضا
فى ادراك ما يصدر من ذاته لذاته بلا واسطة ولا مشاركة الى متعلق
بلا يحتاج صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو اى ذلك الصادر بها
اى بتلك الصورة هو اى ذلك الصادر لانه اذا كانت الصورة المجردة
التى هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة اخرى مساوية له قال
مولانا الكلنبوى هذا اى قوله لا يحتاج آه صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات
عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كما كان الصور العقلية
الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها
علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال
معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقية
المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها
الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور با
لاستقلال اقوى من الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشاركة فاذا كان
الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى انتهى قوله
واعتبر عدم احتياج الواجب فى الادراك الى صورة من نفسك كانت

بمنزلة التنبيه لما اعاده من عدم الاحتياج بذاته فكانه قال ان لم يعتبر
بذلك فاعتبر من نفسك فيكون قياسا للغائب على الشاهد فعلى هذا
لا يرد ما اورده بعض المحشين عند قوله قلت هذا الكلام وقال
يوسف قره باغى دفع اى قوله واعتبر الخ دفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول
نفس المعلول بانك تعقل الصورة الحاصلة فى نفسك التى هى صورة علمية
للمعلومات الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة غير تلك الصورة حتى
تتضاعف الصور مع انك لست مستقلا فى علية تلك الصورة انتهى انك
اذا تعقلت شيئا اى اذا اردت تعقل شئ بصورة تتصورها اى تلك
الصورة فى العلم الحصولى او تستحضرها اى تلك الصورة فى العلم الحضورى
فهى اى تلك الصورة صادرة عنك لعل مراده اى الطوسى الصدور
بحسب الظاهر لا التحقيق لانه مخالف لما اسلفه من ان التحقيق فى مذهبهم
ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما وهى المتصور
الذى تصورته من غيرك اى بمشاركة كائنة من غيرك وقيل فى بيانه بل
بمشاركة ما كالبارى تعالى عز وجل انتهى قال بعض الافاضل مراده با
الصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة
وما تتوقف هى عليه من المحل الذى هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة
وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر وما يتوقف
عليه بايجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة
ان يتوقف على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه
الشارح فى الوجه السابع الآتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم
الواجب بناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض
الآخر عندهم ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها اى بغير تلك
الصورة بل كما تعقل ذلك الشئ بها اى بتلك الصورة لكونها مرآة لملا
حظة الشئ كذلك تعقلها اى تلك الصورة ايضا بنفسها لا لاتحاد المرئى
والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذى الصورة ثانيا وبواسطتها
وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك
ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا

كالمعانى الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم
بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال
كذا فى الكلنبوى من غير ان يتضاعف الصور فيك لامتناع اجتماع المثلين
فى محل واحد ولئلا يلزم الدور او التسلسل بل انما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك يعنى بذات العاقل يعنى ان ههنا علمين احدهما حصولى و
هو العلم بالشئ بصورته وثانيهما حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها
كما سبق نبذة من تعريفهما فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصورة فيهما
بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فى ذلك العلمين المتعلقة بذاتك او
بالصورة فقط كما قال الشارح او بتلك الصورة فقط متعلق بالتعلق
لا بالاعتبارات او على سبيل التركيب وذلك لان اعتبار كونك عاقلا
للصورة غير اعتبار كونك عاقلا لذى الصورة وكذا اعتبار كون تلك
الصورة صورة ادراكية للشئ غير اعتبار كونها صورة ادراكية لنفسها
ويعلم منها حال التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه منصوب المحل على ان يكون خبر كان اى هذه الحال فما اى فاى شئ
ظنك بحال العاقل اى العالم اى الواجب تعالى مع ما يصدر عنه لذاته
اى لا بمشاركة الغير والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور
بمشاركة الغير فلذا قال من غير مداخلة غيره فيه فظهر ان المراد بالعاقل
هو الواجب تعالى كما فسرناه به آنفا والحاصل انه كلما كان الصور العقلية
الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصادر
عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها كما سيأتى
من الكلنبوى فى الوجه الاول قوله ولا تظنن آه جواب سؤال مقدر
وهو ان حلول الصورة فى نفسك شرط فى تعقلك اياها ولذلك يصدر
منك من غير صورة اخرى بخلاف ما يصدر من الفاعل وحده فانه
لا حلول فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق اى قياس ذاتنا على الواجب
مع الفارق فاجاب بان الحصول انما هو شرط فى تعقلك اياها بل مدار
العلمية على الحصول ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها اى الصورة بنفسها حتى يرد انه

يستلزم كون الواجب محلا للمعلول الصادر عنه فانك تعقل ابطال
للسند وهو قوله السابق آنفا اعنى ان كونك آه اذ هو سند للمنع المطوى
فافهم قوله ذاتك مفعول به صريح لتعقل مع انك لست محلا لها اى
لذاتك قوله بل انما آه تعيين لمنشأ غلط الظن كأن كونك محلا لتلك
الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول
فى محل لك الذى هو الحصول شرط فى تعقلك بالعلم الحضورى اذ
مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم اياها اى الصورة فان
حصلت ماض مؤنث من الثلاثى تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك كعلم النفس بذاتها من غير الحلول حصل التعقل حضوريا
من غير حلول فيك فعلم ان الحلول ليس شرطا للتعقل ولا يرد انه شرط
بالواسطة لان الحصول اعم لا يتوقف على الحلول قوله ومعلوم آه جواب
سؤال مقدر تقديره ان يقال ان حصول الصورة للقابل اقوى من حصولها
للفاعل فما قولك بقياس علم الله تعالى العاقل القوى على علم القابل الناقص
فاجاب بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله والمراد من حصول
الشئ لفاعله فيما نحن فيه كونه حاضرا عنده فافهم فى كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله بل هو اقوى كما صرح به الخلخالى
فاذن اذا اعتبرت فاذن المعلولات الذاتية اى الصادرة عن الذات
يعنى عن الله تعالى من ذاته لذاته التى ذكرها بقوله هو لا يحتاج ايضا فى
ادراك ما يصدر عنه آه فهى اعم من ان يكون اعيانا فى الخارج او صورا فى
الذهن كصور الانسان والعقول فان جميعها صادرة عنه تعالى للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه تعالى فهو تعالى عاقل اياها
اى المعلولات الذاتية من غير ان يكون هى اى تلك المعلولات حالة من
الحلول لا من الحال فيه تعالى قوله واذ قد تقدم هذا فاقول حال كونه
من تتمة كلام شارح الاشارات شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد
تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام قد علمت من قوله كما لا يحتاج العاقل
فى ادراك ذاته بذاته الخ ان الاول المراد منه الواجب تعالى كما هو اى الاول
اسم شريف من اسمائه سبحانه وتعالى عاقل اى عالم لذاته يعنى ان ذاته

معقول ومعلوم له من غير تغاير بين ذاته وعقله اى علمه لذاته فى الوجود بحسب نفس الامر الا فى اعتبار المعتبرين فان ذاته معلوم من حيث انه مجرد يحصل عند مجرد وعلم اى ذاته علم من حيث ينكشف به حاله او نقول ذاته معلوم من حيث الذات وعلم من حيث هو حاصل لذاته قال بعض الافاضل يعنى ان التغاير بينهما انما هو فى اعتبار المعتبرين لا فى ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة فى الفهم والتفهم وليس واسطة فى الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى قوله وحكمت الماضى المذكر المخاطب معطوف على قوله قد علمت اى كنت حاكما لما لا وجود له فى نفس الامر كانياب الاغوال الباء فى بان متعلق بحكمت عقله اى علمه وادراكه ذاته لان ادراكه ذاته نفس ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه ايضا علة قوله لذاته يحتمل المعنيين علة لعقله لمعلوله الاول اى لعلمه لمعلوله الاول وهو العقل الاول الذى يقال له القلم فى لسان الشرع والعقل الفعال الذى يقال له جبرائل فى لسان الشرع على قول لان العلم يوجب العلم بالمعلول كما مر غير مرة فههنا اربعة اشياء ذاته تعالى وعلمه تعالى لذاته وذات العقل الاول والعلم لذات العقل الاول ثم ذاته تعالى علة لذات العقل الاول وعلمه تعالى لذاته علة للعلم بالعقل الاول لان ذاته تعالى لما كان علة لذات العقل الاول والعلم بالعلة وهى ذات الواجب تعالى يوجب العلم بالمعلول ثبت ان علمه تعالى لذاته علة للعلم بالعقل الاول ثم ان نسبة علمه تعالى بذاته باى وجه كان كان نسبة علمه تعالى لما صدر عن ذاته بهذا الوجه وهو الاتحاد فى الوجود والتغاير فى الاعتبار فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله اى علمه لذاته تعالى شيئا واحد فى الوجود من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فاحكم بكون المعلولين اى يجب ان تحكم انت بكونهما اعنى المعلول الاول اى العقل الاول وعقله اى العلم الاول اى الواجب له اى المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحد الا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج كذا فى الكلنبوية من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبا

جملة يقتضى صفة تغاير كون احدهما اى كون احد المعلولين مباينا اى مخالفا للاول اى الله تعالى و يقتضى كون الثانى قال السيلكوتى اعنى العقل الاول وقيل هو اى الثانى علمه تعالى بالمعلول الاول اقول انى اظن ان ما رأيته فى نسخة السيلكوتى المطبوعة من كون العقل الاول معرفا باللام غلط بل الصحيح عقل الاول بلا لام التعريف على طريق الاضافة المصدر الى فاعله فيكون ح ما فى السيلكوتى وما فى قيل متحدين فى المعنى لان عقل الاول بمعنى علم الاول اى علم الله تعالى فافهم متقررا اى بصورة ادراكية فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اى وجود الاول وتعقله للمعلول الاول وقيل فى التعبير والتفسير اى ذات الواجب وعلمه لذاته اعتباريا محضا فاحكم بكونه اى التغاير بين المعلولين كذلك اى اعتباريا محضا فاذن وجود المعلول الاول هو نفس اى ذات عقل اى علم الاول يعنى الواجب تعالى اياه اى المعلول الاول من غير احتياج له فى علمه اياه الى صورة مستفاضة مستأنفة كما فى العلم الحصولى تحل من الحلول لا من الحلال اى تدخل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا فمن افترى عليه بذلك كذبا فكان جسيرا خسيرا فكان امره عسيرا وكان الله لمن خالف لذلك المفترى نصيرا قال استاذنا الكلنبوى والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لا يصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات كما فى قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل باعتبار مادته منفعل نعم لا يجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم انتهى ثم توجه ان يقال ان قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا تجرى فى الحوادث

والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات
من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل
فاجاب عنه بقوله ثم لما كان الجواهر العقلية حال كونه من تتمة شارح
الاشارات والمراد بالجواهر العقلية هو العقول العشرة تعقل بالعلم
الحصولى ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها اى صور المعلولات
فيها اى فى تلك الجواهر العقلية وهى اى تلك الجواهر تعقل فعل الامصدر
الاول مفعوله الواجب صفة الاول والمحال لاموجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جواب لما جميع صور الموجودات الكلية
صفة للصور والجزئية عطف الصفة على الصفة اذ هى اى الجزئية
فى الحقيقة صفة بعد الصفة للصور على ما هى عليه فى الموجود حاصلة
خبر منصوب لكانت فيها اى فى تلك الجواهر بناء على ان العلم بالعلة توجب
العلم بالمعلول واذا علم كل من الجواهر العقلية بان الواجب تعالى
علة لكل شئ علم كل شئ من الجواهر الموجودات قديمة كانت او حادثة
مادية كانت او مجردة جواهر او عرضا والاول الواجب يعقل
اى يعلم تلك الجواهر مع تلك الصور عقلا حضوريا لا بصور غيرها
اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور قيل فيه الظ ان العاقل بهذه
الطريقة ايضا قائل بان علمه تعالى بجميع الاشياء حضورى والحضورى
انما يكون بحضور الاشياء بانفسها والحال فى العقل انما هى الصور.
فكيف يتصور كون علمه تعالى مطلقا حضوريا اللهم الا ان يقال
علمه من وجهين احدهما من هذه الجهة وثانيهما من جهة انه تعالى
علة الاشياء والكل حاضر عنده فافهم بل باعيان اى بانفس
تلك الصور والجواهر قيل الظاهر انه اراد باعيان تلك الجواهر و
الصور نفس ماهيات الجواهر والموجودات من غير ملاحظة الوجود
ولم يرد به ماهيات الجواهر والموجودات على ما هى عليه فى الوجود
وعطف عليه قوله وكذلك الوجود الخ والا فلا حاجة الى هذا القول
فعلى هذا لا يخلو قوله والصورة من نوع استخدام فافهم وكذلك
الوجود من حيث هو وجود على ما هو عليه هذا اشارة الى دفع سؤال

آخر بان يقال ذات الواجب وان كان لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس
الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلا يكون معلولا
فاجاب بانه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم
جميع الاشياء باحوالها قال بعض الافاضل توضيح الكلام ان الجواهر
العقلية تعقل ما ليس معلولات لها بالعلم الحصولى وجميع الموجودات ليس
معلولات لها اذ لا موجود الا وهو آه فالجواهر العقلية تعقل جميع الموجودات
بالحصولى والواجب يعقل الجواهر بالعلم الحضورى لكونها معلولات له تعالى
فيعقل ما حصل عند الجواهر العقلية بالحضور فعلم ان هذا يكون الكلام
جميعه مبنيا على التحقيق ويمكن ان يكون قوله ولا موجود آه مبنيا على التحقيق
وما قبله مبنيا على المشهور وتوضيح المشهور ان علم الجواهر العقلية لمعلولاته
الموجودات حضورى ولما عداه حصولى وعلم الواجب بالجواهر حضورى
وتوضيح التحقيق ان علم الجواهر بجميع الموجودات حصولى اذ ليس هى معلولات
لها وعلم الواجب بالجواهر والموجودات حضورى كما ذكرنا انتهى
فاذا لا يعزب اى اذا كان الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية و
الجزئية معقولة له تعالى لا يعزب اى لا يخرج عنه اى عن علمه سبحانه
وتعالى ذرة اى شئ حقير من الاشياء فكيف يخرج عنه شئ كبير منها
فلا يخرج عنه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفة عند الناظر
فلذا قال من غير لزوم محال باضافتين وهو كلزوم الاحساس بالآلة
الجسمانية وقيل وهو اى المحال التكثر فى ذاته وصفاته الحقيقية وكونه تعالى
فاعلا وقابلا ومحلا للمعلولات وغير ذلك من المحالات التى ذكرها الطوسى
فى شرح الاشارات فى الرد على الشيخ فانه لما كان علمه تعالى بالاشياء بحضورها
لا بحضور صورها لم يلزم شئ من ذلك انتهى هنا كلام شارح الاشارات
قلت هذا الكلام اقناعى اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا
لانه لا يفيد الا الظن قال بعض الافاضل اقول الابحاث المذكورة سوى
السابع والثامن انما يتوجه لو كان مراد شارح الاشارات كما هو الاستدلال
على ان علم الواجب حضورى لا ارتسامى واما ان كان مراده دفع الاستبعادات
التى ربما يتوهم توجهها على تقدير كون علمه تعالى حضوريا فلا والظاهر هو هذا انتهى

من وجوه ثمانية آتية الاول منها ان ماذكره صاحب الاشارات من انه
اى الشان كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لايحتاج
ايضا فى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
غير بين اى غير معلوم لابداهة ولاكسبا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار
المذكور قال بعض الافاضل هنا اى فى قوله غير بين واعلم ان المحقق الطوسى
قرر ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا يلزم
ان يكون الاول تعالى عالما بالصادر الاول وليس ذلك بالانطباع والحلول
والاتحاد بل هو بالحضور قوله وماذكره مبنى على قصد شئ وهو انه لما كان
منع المدلل راجعا الى دليله باعتبار مقدمته المعينة قصد ارجاعه اليه
بالتعيين فقال وماذكره من ان الاعتبار من نفسك لايفى ببيانه اى المطلب ولا
بالتانيس به قوله فان آه سند للمنع الصورة العقلية اى العلمية القائمة
بذات العاقل من الممكنات اى بذات زيد العاقل مثلا من صفات ذاته و
الذات مع سائر اى جميع صفاته حاضرة عند نفسه اى العاقل غير غائب
عنها اى عن النفس فتعقل الصورة التى هى صورة علمية من غير احتياج الى صورة
اخرى لكونها صفة للذات واستلزام حضور الذات حضورها لا لكونها
مستغنى عنها بالكلية ويعلم من هذا ايضا ان للحلول مدخلية لانها صفة له
والصفة بمنزلة الحال فافهم وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى
حضوره اى الواجب مستلزما لحضوره اى المعلول الاول وادراكه
اى الواجب مستلزما لادراكه اى المعلول الاول فالقياس عن نفسك ∴
قياس مع الفارق قال مولانا الخلخالى يعنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا للشئ
كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأدى اذا كان الشئ المدرك بفتح الراء عين المدرك
بكسر الراء اوكان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره اى المعلول
الاول عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام
مجرد كون المعلول صادرا عنه تعالى لكونه اى المعلول الاول حاضرا عنده تعالى
ممنوع انتهى الثانى اى الوجه الثانى من الوجوه الثمانية ان تعقل الانسان
الصورة بنفسها اى بنفس الصورة من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة

وفى نسخة لعلاقة الصدور اى لاجل صدور تلك الصورة من العاقل فقط
ذكر الصدور بالمشاركة وبعد المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة
الغير اقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء
كان حاصلا فيه اولا لهذا المنع ايضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول
لغيره لجواز اعتبار القيام فيه على مانص به الفاضل السيلكوتى بعينه قال
مولانا الكلنبوى قوله الثانى آه منع لتلك الملازمة اى فى اذا كان حالك آه ايضا
مع تعيين منشاء الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لوكان تعقل الصورة
العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم
فى المقدمة الواضعة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية ماخذ الاشتقاق
اعنى الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة
الصدور مع الحلول انتهى حتى يقال اذا تعقل النفس صورة اى صورة شئ
بنفسها اى بنفس تلك الصورة من غير احتياج الى صورة اخرى مع انها اى
الصورة صادرة عنها اى عن النفس بمشاركة غيرها اى غير النفس فبالاولى
ان لايحتاج العاقل تعالى فى تصورها اى فى تصور شئ يصدر ذلك الشئ
عنه اى عن العاقل تعالى لذاته اى لذات ذلك الشئ من مداخلة غيره اى
غير ذلك الشئ بل اضراب عن قوله ليس لعلاقة الصدور تعقل مبتدأ الصورة
مضاف اليه لتعقل بعلاقة الحلول خبر المبتدأ اى الحلول فى النفس لانها قابلة
للصورة صادرة عنها قال الجامى لوكانت علاقة التعقل بالضرورة منحصرة فى
الحلول والايجاد كفى هذا النفى اذ يعلم كل حال من المحل وكل منهما خلاف الواقع فان
من صفات المدرك لانعلم ولا يعلم كثيرا مما لايحل فيها كتعقل الفاعل نفسه انتهى
او بالصدور مع الحلول اى الصدور الظاهرى كما قاله الكلنبوى فيما سبق
من قوله فهى صادرة عنك ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك
فالقياس مع الفارق قوله نعم آه اى بيان لمنشاء الغلط لوكانت النفس عالمة
ببعض مايصدر عنها اى عن النفس من الامور الغير الحالة من الحلول لا من
الحال فافهم فيها اى فى النفس بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا
المدعى اسم مفعول اى مدعى شارح الاشارات وهو ان تعقل الواجب الصورة
بنفسها من غير حاجة الى صورة اخرى وفى بعض النسخ لكان مقربا لهذا المدعى

اى الى الحق لسلامته عن الوجوه الخمسة الاول سوى الشق الثانى من الرابع
وهو قوله بل يكاد ان يكون مصادرة وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى
تصور الامور اى افعالنا الصادرة عنا الغير الحالة فينا سواء كانت
قائمة بنا كما فى حركات اعضائنا او بمحل آخر كما فى الاشكال التى نرسمها
فان الكل مباين لنا اى لنفوسنا الناطقة فلذا قال المباينة لنا اى للنفس
الناطقة لانها ليست عين النفس الناطقة ولا صفة لها الى متعلق يحتاج
الصورة المنتزعة القائمة بنفوسنا كما يشهد به الوجدان ظاهره دعوى
البداهة فى الوجود الذهنى مع انه من اعظم المعارك الثالث من الوجوه
الثمانية ان قوله لا تظنن آه حاصله ابطال لسند منع المقدمة الواضعة
فافهم ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها يعنى هذا
الشرط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه ابطال
للسند الاخص من المنع اذ هنا سند آخر لا يبطل بما ذكره لانه يجوز ان يكون
شرط التعقل بذاته من غير احتياج الى صورة اخرى احد بالنصب
الامرين يعنى يجوز ان يكون تعقل الشىء من غير احتياج الى صورة اخرى
مشروطا باحد الامرين وتوضيحه يجوز ان يكون (تعقل) الشىء من غير احتياج الى
صورة اخرى مختصا بذات العاقل وصفته وما عداهما يجوز ان
لا يمكن تعقله من غير احتياج الى صورة اخرى والعقل الاول ليس
ذات الواجب ولا صفته فتعقله لا يكون الا بصورة اخرى وقياس
احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتأمل من كونه اى المعقول ذات
العاقل كما فى علم النفس ذاتها او وصفا له اى للعاقل كما فى علم النفس
بالصورة القائمة بها وهو لا يكون الا بالحلول فلا يتم المدعى لان
المعلول الاول ليس ذات الواجب تعالى ولا وصفا له الرابع من
الوجوه الثمانية آه هذا منع لتفرع هذا القول على ما سبق واذا
لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة
كما قال الكلنبوى منع على بناء المجهول هذا القول المتفرع على ما سبق
بقصد ارجاعه اى القول الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق
كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة

بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته و
هذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه فلا يكون الدليل متوقفا
على عين المدعى بل على قريب منه انتهى ان قوله فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر لما عرفت من
انه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين فحاصله منع الملازمة
اعنى حصلت التعقل بل يكاد ان يكون مصادرة تقدم آنفا جواب
ان يكون قريبا من المصادرة دون نفس المصادرة نقلا عن الكلنبوية
ووافقه وايد كلام بعض الافاضل بان قال لان المصادرة هو ان
يكون المدعى عين الدليل او جزئه وما يتوقف هو عليه وقوله وان
حصلت آه يتوقف على عدم كونك محلا لتلك الصورة وهو عين المدعى
الا انه لما لم يكن هذا القول على صورة الدليل لم يكن مصادرة صرفة
بل كاد ان يكون مصادرة فافهم انتهى واعلم ان المصادرة التى
سبق تقسيمها الاجمالى آنفا كائنة على اربعة اوجه احدها ان يكون المدعى
عين الدليل والثانى ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى
موقوفا عليه لصحة الدليل والرابع ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والكل باطل لاشتماله الدور والتسلسل الخامس من الوجوه الثمانية
ان قوله ومعلوم ان حصول الشىء لفاعله اى الشىء وهو اى الفاعل
الواجب تعالى فى الاعتبار المذكور فى كونه اى الحصول حصولا لغيره
اى الشىء دون حصول الشىء لقابله وهو انت فى الاعتبار المزبور
ان اراد المحقق الطوسى بحصوله اى الشىء بالنظر الى القابل كانت
وكزيد وعمرو وممكن وبالنظر الى الفاعل اى الواجب تعالى واجب
اورد عليه ان نسبة الفاعل الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه
شرائط التأثير وامابدونها فنسبته بالامكان وكذا القابل اذا اجتمع
فيه شرائط القبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت
تامة لكن لا يستلزم حصول المقبول بالفعل هذا ما نص عليه الجامى بعبارة
فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق من حصول الشىء للقابل فلا يلزم
عدم استعماله افضل التفضيل باحد الوجوه الثلثة فلا يكون دون

حصوله للقابل فنسلم لان الفاعل قد يوجب المعلول وصدر من غير توقف
على غيره بخلاف الفاعل فتأمل لكن لا يظهر ان الحصول على اى
وجه كان من الوجوب والامكان او من القوة والضعف وهو الاوفق
لما بعده كما ان الاول اوفق لما قبله يكفى فى حصول التعقل ولا يحتاج الى
الحلول كما هو المناسب لما سبق او لا يحتاج الى شرط وهو المناسب لما بعده
فافهم قال هنا بعض الافاضل حاصله انا لا نسلم ان الحصول للفاعل
كاف فى التعقل فانه يجوز ان يكون الحصول للقابل وان كان اضعف
شرطا للتعقل فى بعض المعلومات كالصورة العلمية فان حصول تلك الصورة
للقابل العالم شرط لتعقل القابل اياها ولا يكون الحصول للفاعل كذلك
وان كان اوكد واوثق وليس معناه ان الحصول للقابل شرط التعقل
فى جميع المعلومات حتى يرد عليه ما قيل ان الحصول للقابل ليس شرطا
للتعقل فان النفس عالمة بذاتها انتهى بل ربما كان هذا النحو اى النوع من
الحصول واراد تفسير النحو من الحصول فقال اعنى الحصول للقابل
فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب
ناظر الى الفاعل والامكان ناظر الى القابل شرط التعقل بنصب شرط
خبر كان الاول يعنى خبر كان فى قوله ربما كان كما ان حصول السواد للقابل
كالحبشى شرط الاتصاف اى اتصاف القابل بالسواد وحصوله
اى السواد للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف
اى اتصاف الفاعل به اى بالسواد كما فى البارى تعالى وتقدس فانه فاعل
السواد وليس يتصف به والاوضح ان يقال مثلا ان فى الخارج شخصا
اسود وفيه حصول السوادية لذلك الشخص وحصولها للواجب تعالى
ايضا بمعنى انه موجدها وخالقها لانه متصف بها وحصول ذلك السوادية
بالنسبة الى الواجب تعالى اقوى من حصوله فى ذلك الشخص مع ان المتعقل
لها ذلك الشخص وان اراد به اى بقوله ومعلوم آه ان حصوله بقطع
النظر عن ان حصوله نظرا الى القابل ممكن ونظرا الى الفاعل واجب تدبر
للفاعل فى كونه اى الشىء علما ليس دون حصوله للقابل فى ذلك اى فى كونه
علما فمم فان الحصول للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل قال الكلنبوى

يعنى وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا
للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث انتهى ثم انى وجدت
نسخ الجلال فى هذا المقام اعنى آخر الوجه الخامس متخالفة حتى وجدت
بعضا منها هكذا وان اراد ان حصوله للقابل كما كان بغير صورة كذلك
حصوله للفاعل يكون بغير صورة فمم لجواز ان يكون ذلك مشروطا
بامور لا توجد فى الفاعل الوجه السابع من تلك الوجوه الثمانية ان قوله
اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته تعالى وتعقله اى علمه تعالى لذاته تعالى
شيئا واحدا فى الوجود من تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى
المعلول الاول اى العقل الاول من العقول العشرة وعقل الاول اى علم
الواجب تعالى له اى للمعلول الاول شيئا واحدا نحكم خبران وبحت
صفة نحكم وهو اى البحت بفتح الباء وسكون الحاء المهملة بمعنى صرف و
محض غايته منع للملازمة المستفادة من قوله اذا حكمت فاحكم اذ المعلول
الاول اى العقل الاول بالاعتبارات الثلث وهى وجوده فى نفسه و
وجوبه لعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود
وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر
عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه
بموجبه الواجب لذاته قال فى شرح المواقف قالوا اذا ثبت ان الصادر
الاول عقل ذو اعتبارات ثلث وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك
الاعظم انتهى التى لا يزيد عليها الضمير راجع الى المعلول الاول
باعتبار ذاته وماهيته اى على ذات المعلول الاول وماهيته فى الخارج
علة للمعلولات الثلثة المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه وهو
ترتيب الموجودات على رأيهم يعنى ان هذه الاعتبارات الثلث باعتبار
مستقاتها والمعلول الاول بالنسبة الى الخارج متحدة فان الممكن والموجود
والواجب بالغير فى الخارج متحدة فالعلل متحدة فى الوجود وذلك
لاتحادها فى الذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها فى الخارج

والمعلولات متباينة فيه اى فى الوجود فلاوجه لقياس احدهما على
الآخر والحاصل من البيان انه لايلزم من اتحاد العلة اتحاد المعلول
فتفطن الوجه السابع من الوجوه الثمانية ان القول بتعقل الواجب
على طريق اضافة المصدر الى الفاعل صور بالنصب مفعول به صريح له
للتعقل الموجودات مضاف اليه لصور اى كون تلك الصور مدركة
له تعالى حضوريا والافتلك الصور لاتتعقل له تعالى بصورة اخرى الكلية
والجزئية صفتان للموجودات بتوسط العطف فى الثانية بواسطة
وفى بعض النسخ بوساطه حصولها اى الصور فى الجواهر العقلية اى
العقول العشر وتعقل بالجر والاضافة الى الواجب تلك الجواهر العقلية
مع تلك الصورة الحاصلة فى الجواهر يفضى خبران اى يفضى بسبب
كونه علمه تعالى ح متوقفا على امرين الى كون علم الواجب بها اى بتلك الصور
متأخرا بالذات لا بالزمان عن تعقل تلك الجواهر بتلك الصور الحاصلة
فيها فيلزم احتياجه فى صفة الكمال الى الغير تعالى عن ذلك وايضا
يلزم ان لايكون تعالى عالما بدون الصور المرتسمة بل انما يكون عالما بتلك
الصور تعالى عن ذلك فلذا قال فى شرح المواقف فيكون الواجب فى
علمه محتاجا الى تلك الجواهر فيكون مستكملا بالغير لا بالذات وذلك شبيه
نقص تعالى وتقدس انتهى قوله على ان ارتسام الخ الاولى ان يجعل هذا
بحثا برأسه فانه مبنى على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد فالصادر
منه لذاته بذاته لايكون الا المعلول ولاتخصيص لعدم الصدور لذاته
بذاته بتلك الآلات وبالجواهر كذا قال بعض الافاضل بعبارته الجزئيات
المادية فى الجواهر ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم
اى الفلاسفة لايدرك الجزئيات بكسر التاء مفعول يدرك المادية
بالنصب صفة الجزئيات الا يدركها بآلات جسمانية يرتسم صورها
اى الجزئيات فى تلك الآلات الجسمانية قوله وليست آه الظاهر انه
جواب سؤال مقدر تقديره لم لايجوز ان يكون الآلات حاضرة عنده تع
وصور الجزئيات مرتسمة فيها فكما ان الواجب يعقل صور الموجودات
الكلية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية يجوز ان يعقل الجزئيات

المادية بواسطة حصولها فى الآلات فاجاب بقوله وليست تلك
الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة بالنصب لذاته تعالى بذاته
بل بشروط وآلات وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد
الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة فاذا لايكون علمه تعالى حضوريا
بل يحتاج الى انتزاع صورة فلايتم المطلوب فلايجرى فيها اى فى الجواهر
المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب وتلك المقدمة هى قوله لايحتاج
ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر التى بها هو هو وذلك المطلب هو كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم
الحضورى الوجه الثامن من الوجوه الثمانية وانما اخر هذا الوجه مع ان
مورده مقدم على السابع لطول ذيله وكثرة بحثه فافهم قال مولانا
الكهنوى هذا اى قوله الثامن الى آخره معارضة على ما ادعاه شارح الاشارات
وايد كلام الكلنبوى لانه قال معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس عقل آه لانقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا
المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا
موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل واللازم باطل انتهى انه اذا كان وجود
المعلول الاول لذات الواجب هو نفس تعقل اى علم الواجب اياه اى
المعلول الاول والحال ان تعقل الواجب له اى للمعلول الاول ليس اى
تعقله تعالى امرا صادرا عنه اى عن الواجب بالاختيار فان آه دليل
لقوله وتعقل الواجب آه العلم بالنصب اسم ان والقدرة والارادة
يتوقف عليها الاختيار قال بعض الافاضل الاختيار قد يطلق على ترجيح
احد جانبى الفعل والترك وهذا المعنى هو المراد هنا ولاشك فى توقفه على
الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح
انتهى فلايمكن صدورها اى العلم والقدرة والارادة بالاختيار والا اى
اذا كان الاختيار الموقوف عليه عين الموقوف لزم الدور او التسلسل وفى
نسخة والا اى وان لم يلزم الدور او التسلسل يعنى لايخلو ذلك عن احد هذين
المحذورين فاذن جواب اذا يعنى ولو كان الوجود المعلول الاول نفس

تعقل الواجب لزم ان يكون المعلول الاول ايجابيا اى صادرا عنه تعالى
بالايجاب مع انه عندهم صادر بالاختيار فلذا قال لايكون صدوره
المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو اى ذلك المعنى المثبت
انه ان شاء ان يفعل فعل وان لم يشأ ان يفعل لم يفعل واما بالمعنى الذى
اثبته المتكلمون اى ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتف عند الفلاسفة عن
ذاته تعالى كما ذكره السيلكوتى بعبارته كما انه لايصدق ان شاء علم
المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل
تعالى شانه عن ذلك وعلله الفاضل السيلكوتى بقوله لانه اذا كان وجود
المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو اى عدم كون صدور المعلول الاول با
لاختيار بالمعنى الذى آه خلاف مذهبهم اى مخالف لمذهبهم و هو
يفضى اقول هذا اللفظ اعنى افضى يفضى افضاء يستعمل فى اللغة فى معان
ثلث فى معنى جعل سبيلى المرأة واحدا بخرق المانع بينهما فى الجماع وفى معنى
مطلق الخلوة مع المرأة جامع معها اولا وفى معنى مس الساجد الارض بيده
فالمناسب فى مثل هذا المقام اخذ المعنى الاول ان يقال يفضى اى يوصل الى
شئ فيه ضرر وملامة او ان يقال يفضى اى يوصل مطلقا ولكن الاول
انسب لما قال الشارح الى شناعة عظيمة والشناعة بفتح الشين مصدر
من الباب الخامس بمعنى كون الشئ خارجا عن الحد والقياس فى الفضاحة
والقباحة يقال شنع الشئ شناعة اذا فظع فتوصيفها بالعظيمة لمجرد
المبالغة ولتأكيد مضمونها وهى اى تلك الشناعة هنا صدور العالم
عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك فافهم
قوله بل بمحض الايجاب عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه فان قلت
انت من طرف شارح الاشارات قولا خلاصته انه كما يلزم المحذور على ذلك
التقدير يلزم على تقدير الاختيار ايضا آه وفى بعض النسخ اذا بدل ان
كان صدور الممكنات التى من جملتها المعلول الاول عن الواجب بالاختيار
اى بالقدرة لا بالايجاب و حالية او عاطفة على صدور الممكنات الافعال
الاختيارية خ مسبوقة منصوبة بالعلم والقدرة والارادة المستفادة

من قوله يتوقف آه كما ذكرت بفتح التاء آنفا فى سياق قولك الثامن
فان العلم والقدرة الخ فيلزم ان يكون للحوادث اى لكل حادث وجود
ازلى فى علمه تعالى لكون علمه تعالى ازليا فيلزم ح تكثر الصفات الحقيقية
له تعالى بل عدم تناهيها فينطبق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالى ويلزم
منه ايضا اما قدم الحوادث واما انتهاء معلومات الله تعالى و مقدوراته
فافهم اذ غلة فيلزم تعلق العلم باللاشئ المحض لا فى الذهن ولا فى
الخارج لانهم غير قائلين بالوجود الذهنى محال خبر المبتدأ وهو تعلق
بديهة يعنى محاليته ظاهر بالبداهة قوله ومايقول الخ يعنى لانسلم
كون الوجود الازلى للحوادث وانما يلزم ذلك لوكان تعلق العلم ازليا
فلم لايجوز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا الظاهريون بياء النسبة
وهم النافون للوجود الذهنى من المتكلمين من ان العلم قديم لانه صفة حقيقية
للقديم والتعلق حادث وقت حدوث الحوادث فلا يلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلى من قبيل لايسمن ولا يغنى من جوع خبر المبتدأ وهو ما فى قوله
وما يقول وهو اى لايسمن آه اقتباس ويفيد الترقى فى عدم النفع لانه
لايكون جوابا لهذا السؤال اذ العلم مالم يتعلق بالشئ لايصير ذلك
الشئ معلوما فقدم العلم مع حدوث التعلق لايكفى ان يكون الافعال
الاختيارية مسبوقة بالعلم بل لابد له من التعلق فيلزم الوجود الازلى
ايضا و مع هذا هو اى كون التعلق حادثا يفضى الى نفى كونه تعالى عالما
بالحوادث فى الازل قال بعض الافاضل وبالجملة يلزم على الحكماء
قدم العالم وعلى المتكلمين عدم العلم بالحوادث وكلاهما محال الان كما قيل
وهو غلط اذ لايلزم على الحكماء ذلك فتأمل انتهى تعالى الله عن ذلك
اى عن كون علمه بالحوادث فى الازل منفيا علوا كبيرا فمن قال به
سيلقى فى جهنم وساءت مصيرا ثم قال الشارح رحمه الله تعالى قلت
مرشدا لك الى طريق الخلاص وحاما قال منع لزوم ان يكون للحوادث
وجود ازلى المخلص ما اى شئ اشرت انا فى كتابى هذا اليه الى ذلك
الشئ سابقا اى حال كونه سابقا على هذا البحث فى بحث الحدوث
قبيل الشروع فى قول المصنف وعلى انه قابل للفناء من بياننا انه اى

ان الواجب سبحانه وتعالى يعلم اى كل الاشياء دفعة واحدة اى
بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء تنحل وتفصل اليها عند تحديد
النظر وتحديقه وتغميضه بعلمه البسيط الاجمالى وهو اى العلم البسيط
شئ واحد فلا يلزم التكثر فى الله تعالى قال فى شرح المواقف العلم
البسيط الاجمالى مما اثبته قاضى ابو بكر الباقلانى والمعتزله ومنعه كثير
من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه
تعالى والا فلا انتهى جميع مفعول به صريح لبعلم الاشياء مضاف اليه
لجميع اى يعلمها بتفاصيلها وتمايزها وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل
فى الخارج يعنى ان ذلك العلم الاجمالى البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الا
الاشياء كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على
الوجه الجزئى حقيقة او حكما ازلا وابدا فى ضمن ذلك العلم الاجمالى فهو
لدفع توهم عدم كفايته فى الايجاد كما صرح به الكلنبوى بعبارته كما ان
العلم الاجمالى الحاصل فينا بسبب علمه تعالى بجميع الاشياء اجمالا
مبدأ الحصول التفاصيل فينا كمن يرى نعماء كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى
هذه الحالة جميع اجزائها اى اجزاء تلك النعم ضرورة وتارة اخرى بان يحدق
البصر نحو واحد واحد فيميزه اى النعم وتفصل بعض اجزائها عن بعض
فالرؤية الاولى اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم
بالوجه ان النفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس
الى مدركاته فى ثبوت هاتين الحالتين فيها ايضا كما صرح به السيد السند
قدس سره بعبارته فان قلت من طرف شارح الاشارات قولا حاصله
ابطال لسند المذكور بانه نقول ان هذا السند باطل لانه يستلزم احد
المحالين هذا الوجود العلمى البسيط الاجمالى فلذا فسره بعضهم بقوله اى
الوجود العلمى الوحدانى للممكنات اى وجود الممكنات فى علمه تعالى صادر عن
الواجب تعالى وهو اى الواجب تعالى فاعل مختار فى ذلك الوجود
بل فى كل ما صدر عنه كما هو مراده هذا اى قوله فاعل مختار دليل الملازمة
المطوية ههنا وثمان علم الله تعالى لو كانت بالصورة الاجمالية لكانت
صادرة عنه بالاختيار لانه تعالى فاعل مختار فلا بد ان يكون اى الوجود العلمى

مسبوقا بالعلم الاخر الاجمالى لان الاختيار موقوف على العلم ولان العلم
لا يتعلق باللاشئ المحض فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا وفى
نسخة وجودا فى علم الله تعالى وتنقل وفى نسخة وينقل على صيغة المجهول الكلام
الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل ان كان الواجب اختياريا فى الوجود
السابق او ينتهى الى وجود واجب بالجر صفة وجود اى الى وجود يكون
صدوره عن الواجب واجبا غير مختار ان كان الواجب موجبا غير مختار
وكلاهما محال اى والحال ان كل واحد منهما محال وفى نسخة وكلاهما محالان
قلت هذا منع لكون الواجب فى الوجود العلمى مختارا يعنى ان قولك وهو
فاعل مختار مسلم لكن قولك فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم المطلق غير مسلم
قد سبق اى فى شرح قوله متصف بجميع صفات الكمال حيث قال وانت تعلم ان هذا
ينساق الى القول بكونه تعالى موجبا لتلك الصفات آه الى قوله ولا محذور
فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته
الذاتية قوله وكما ان علمه تعالى اى جواب سؤال مقدر وهو ان علمه تعالى
صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بها لما تقرر عند المتكلمين
بل عند الحكماء ان وجود الممكنات زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث فى
العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيره فيكون الواجب تعالى مختارا
فيه فيعود المحذور المذكور فاجاب عنه بقوله وكما ان علمه تعالى ليس
صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث اى الممكنات باسرها فى علمه
سبحانه وتعالى فان ذلك الوجود اى وجود الاجمالى للممكنات عين علمه
تعالى بالذات لان المراد من ذلك الوجود صورة واحدة وذلك الصورة
عين العلم وغيره اى ذلك الوجود غير علمه تعالى بالاعتبار من حيث انه
مبدأ للانكشاف عين علمه تعالى ومن حيث انه ينطبق على الممكنات الخارجية غيره
قال الحلبى والحاصل ان الله تعالى فاعل موجب فى علمه وكذلك فاعل موجب
فى لوازم علمه وجود الحوادث فى علمه انتهى فلا يحتاج هذا الوجود
اى الوجود العلمى للممكنات الى سبق علمه تعالى بها اى بالممكنات قوله ولا يخفى
عليك آه دفع لما يمكن ان يقال من طرف شارح الاشارات لدفع الوجه
الثامن من الوجوه التى اوردها الشارح عليه تقريره انه لما كان الواجب تعالى

موجبا بالنظر الى صفاته الذاتية وكان وجود الحوادث عين علمه تعالى
من غير لزوم فساد فلم لا يجوز ان يكون وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الواجب اياه من غير لزوم فساد فالحكم بالجواز ههنا وبعدمه
هنالك تحكم بحت فاجاب بقوله ولا يخفى عليك انه اى ما ذكرناه باعتبار
الوجودين لا يمكن مثل ذلك الجواب لدفع الاعتراض الثامن فى المعلول
ظرف لا يمكن الاول اى العقل الاول حتى لا يجئ الاعتراض الثامن
على التقرير الذى قرره شارح الاشارات وهو قوله فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
الخ لانه ليس له اى للمعلول الاول عنده اى عند شارح الاشارات
وجود احدهما ان يكون علميا وصدوره عنه بالايجاب فعلم ان ما ذكره
من المخلص مبنى على العلم الحصولى و يكون الاخر خارجيا وصدوره عنه
بالاختيار بل له اى للمعلول الاول عند شارح الاشارات وجود واحد
هو الخارجى والحادث هو الموجود بالوجود الخارجى فلا ينافى القدم
بالوجود العلمى فلا تغفل وهو عين علمه تعالى كما سبق من شارح الاشارات
والقول فى الجواب عن الاعتراض الثامن بان هذا الوجود الخارجى اى
الموجود الخارجى المراد به المعلول الاول على ما يدل عليه كلام الكلنبوى
هنا وفيما يأتى حيث قال فى قوله لكونه اى لكون المعلول الاول فافهم
باعتبار انه اى الوجود الخارجى علم صادر عنه تعالى بالايجاب وباعتبار
انه اى الوجود الخارجى موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف
خبر المبتدأ وهو قوله والقول وهو اى التعسف ميل وعدول عن الطريق
الصواب الى المستقيم لا ترتضيه اى لا يرضى به اى الفطرة السليمة
والعقل السليم قال مولانا الكلنبوى قوله تعسف لا ترتضيه الفطرة
الخ ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتبار ان المذكور باعتبار
وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع
الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون
العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده
ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية

بل مراده نفى ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح
فى عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة
فى محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض انتهى
لان اعتبار كونه اى المعلول الاول علما ليس وجود آخر له اى للعقل الاول
حتى يصح كونه صادرا عنه اى من الله تعالى بالايجاب بل اعتبار كونه
اى المعلول الاول علما هو بعينه اى اعتبار كونه علما اعتبار وجوده
الخارجى فانه بحسب هذا الوجود الخارجى علم حضورى قال بعض
الافاضل حاصله ان صدور الوجود مرة بالايجاب ومرة اخرى بالاختيار
انما يصح اذا كان الوجود متعددا بالذات واما اذا كان واحدا بالذات
ومتعددا بالاعتبار فلا يصح صدوره بالايجاب مرة وبالاختيار اخرى
اذ الوجود الصادر بالايجاب عين الوجود الصادر بالاختيار بالذات
فيلزم صدوره بالايجاب والاختيار جميعا وهو باطل كما نص عليه
الكلنبوى لكونه اى المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع
عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود وهو
الواجب تعالى مجرد صفة وجود اى عن مجرد هو موجود او عن وجود
هو مجرد بناء على ان وجوده عين ذاته تعالى عند الحكماء وليس له اى
للمعلول الاول وجود آخر بحسب هذا العلم الاجمالى فان الصورة العلمية
هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى بخلاف العلم الحصولى
فان الصورة العقلية ليست عين الصورة الخارجية فيه بل غيرها قوله
واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة فى علمه تعالى وكون
وجودها فيه عين علمه تعالى بها اى بالممكنات يجوز ان يكون الغرض من هذا
الكلام ترجيح مذهب المتكلمين باثبات علمه تعالى بما ذكر الخالى عن الخلل والفساد
وانما يجرى على مذهب دون مذهب الحكماء ويجوز ان يكون بيانا للواقع
وان يكون اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ما ذكرت هل ينطبق المذهبين
جميعا ام لا فتأمل جار على سياق مذهب المتكلمين انما قال على سياق
مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين لانه بقى تردد فى انه بعد وجود
الحوادث هل يتعلق له ايضا علم حادث كما هو مذهب المتكلمين او العلم الازلى

بالوجود العلمى كاف كما هو مذهب الحكماء قال بعض الافاضل انما قال على سياق مذهب المتكلمين آه اشارة الى ان ما ذكره ليس عين مذهبهم من جميع الوجوه لان العلم عندهم صفة حقيقية موجودة فى الخارج وليس على ما ذكره موجودا فيه بل فى نفس الامر فافهم وذكر فيه بعضهم عللا أخر بعضها متقارب لبعض فى المآل وبعضها متباعد له فى كل حال وانا قد تركنا ذكرها حذرا عن تطويل المقال لئلا يتنفر عن المطالعة الرجال اذح اى حين ما يجرى على سياق مذهبهم يكون اى يصح ان يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمالى اى بوجود واحد قال بعضهم ويفهم من هذا الكلام ان علمه تعالى حصولى بان حصل الكل عنده تعالى بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء ويفهم ايضا ان علمه تعالى غير موجود فى الخارج وانه علم مركب وعلم ايضا ان الخلاف المذكور من قوله واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام الى هنا انما هو فى صفته تعالى لا فى كيفية ادراكه انتهى ثم معنى الاجمال ملاحظة الشئ بصورة واحدة والتفصيل ملاحظة الشئ بصور متعددة فلذا قال ومعنى الاجمالى اى علم الله تعالى على الاجمال لا مطلق الاجمال ان يكون العلم واحدا بالفعل اى صورة واحدة متألفة من صور الاجزاء اى هيئة منتزعة من جميع الممكنات والمعلوم متعددا بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل قال فى شرح المواقف متعددا باعتبار التعلق وهى امور اضافية فيجوز الارتسام لها وهو اى الاجمال علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة ضرورة حصول صورة كل واحد منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من صورها على ما نص به الخلخالى قال مولانا الكلنبوى اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولى لا يحصل الا حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى آلاتها قسموه اى الحصولى الى القسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة والاخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم فصلها للسائل فانه

قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ التفاصيل فتلك الحالة بالنسبة الينا فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيل فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه انتهى قال الامام فى انكار العلم الاجمالى يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الوحدة لو كانت مطابقة لكانت مساوية لها فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و يمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصورة المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتب فى الزمان كما تصور اجزاء واحد بعد واحد كذا فى شرح المواقف كما توهمه بعض المتأخرين وهو على الفوشى من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب اى من حاله عند السؤال قبل تقرير الجواب عن مسئلة يعلم جوابها اى المسئلة اجمالا حيث قالوا العلم ينقسم الى تفصيلى وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظ واحدا بعد واحد والى اجمالى كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذهولى لتلك المسئلة باسرها فى ذهنه دفعة واحدة فان ذلك الشخص متصور فى ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتدار على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بطرفيها ثم يأخذ فى تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففى ذهنه حالة بسيطة هى مبدأ التفاصيل الحاصلة فينا فى الحال قوله فانه تعليل لقوله لا بالقوة وقيل علة للتوهم ولكن الاول اولى يتبادر الى الوهم انه اى مثال العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل فانه لو فرض ان الامر فى المثال

المفروض كذلك بالقوة فليس الحال فى الممثل له وهو علم الواجب
تعالى الاجمالى كذلك بل بالفعل فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة
لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا
لايحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان
هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به
بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه
حاصلا بالفعل لانه من المحال ان تيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده
مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو الامر الذى من جهة ما تيقنه
معلوم واذا كان الاشارة يتناول المعلوم بالفعل ان هذا عنده مخزون
فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما آخر
على ما نص به السيالكوتى بعبارته قوله والغرض آه جواب سؤال مقدر
بان يقال فيكون المثال بالاطائل تحته بل مفسد للمدعى فقال والغرض من المثال
تقريب من الفهم وتوضيح وقد حقق ذلك اى كون العلم الاجمالى
علما بالفعل اى كون الغرض من المثال تقريبا وتوضيحا للممثل له لا اثبات له
فى الكتب العقلية قوله واما مع مدخوله عطف على قوله على سياق مذهب
المتكلمين الظاهر ان يقال وليس بجار على مذهب الحكماء آه لان تلك الممكنات
اما قائمة بانفسها او بذاته وعلى التقديرين لا يكون عين الذات فلا يكون ما
ذكر جاريا على مذهبهم فافهم قال بعض الافاضل قوله واما على مذهب
الحكماء جواب سؤال نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرناه آه فانه اى ان ما
آه دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه
السابع والثامن من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور
على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء فاجاب
بقوله واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى
سؤال ان تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى اهى قائمة بنفسها كما
هو المصرح فى الشفاء يعنى هو مذهب الشيخ ابى على ابن سينا ومن تابعه
كما مر يعنى اهى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى
ضرورة امتناع كون وجودها عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته

على هذا المذهب واعلم ان فى مذهب كون العلم عين الذات اريد بما يكون
عين ذاته تعالى العلم بمعنى مبدأ الادراك لا بمعنى الادراك كما مر فى الكلنبوى
قيل من طرف بعض هنا اى فى اهى قائمة بنفسها وهذا هو المثل الافلاطونية
التى لا يقول بها الشيخ ولا غيره وقيل من طرف بعض آخر الظاهر انه هو
المثل الافلاطونية على ما سبق من قول الشارح واعلم ان مسئلة علم
الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب
البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه غيره من الممكنات عين
المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صورة مجردة غير قائمة بشئ
وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية لكن التحقيق انه غيرها حيث
يقول قريبا ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات
الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى لان المثل
الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير
حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة
فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها انتهى ثم قالوا فى ابطال قيام الممكنات
المذكورة بانفسها ان ذلك اى قيام الممكنات المذكورة بانفسها باطل
لانه يلزم ان يكون العرض جوهرا اذ لا فرق بينهما فى القيام بنفسها
حتى قال بعضهم وقيامها بانفسها غير ممكن لانه لا فرق بين الحصول فى
الشئ والقيام به فتعين ان يكون قائمة بذاته تعالى فيلزم ثبوت صفات
متكثرة بل غير متناهية زائدة على ذاته تعالى له على تقدير ان لا يستلزم
الاجمال فى العلم الاجمال فى المعلوم او يلزم ثبوت صفة زائدة على ذاته تعالى
له على تقدير ان يستلزم الاجمال الاجمال ومما ذكرنا عرفت ان الترديد
المذكور بين القيام بانفسها والقيام بذاته تعالى قبيح انتهى او عاطفة
على قوله بنفسها بذاته تعالى فيلزم ان يكون ذاته تعالى شبحا
للعالم او الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محال لان كما هو مبسوط اى
مذكور مفصلا فى الكتاب المسمى باسم هو الشفاء ومؤلفه الشيخ
ولم يتعرض الشيخ فى الشفاء لجوابه اى لجواب يكون جوابا لسائل
يقول اهى قائمة بانفسها او بذاته تعالى قال بعض المحققين

جزم الشيخ بالاحتمال الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى بل ردد اى الشيخ فى الشفاء بين الاحتمالات الظاهر منها مافوق الواحد وقال الشيخ فى الشفاء انه لايتجاوز الحق عنها اى عن الاحتمالات ولم يعين اى الشيخ اى الاحتمالات هو الحق اى الحقيق بالقبول وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم اى الحكماء مقالة اى رسالة قد ضاعت عنا فى بعض اسفارنا ولم يتفق اى لم يتيسر لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت حاصله انه لا فرق بين المذهبين فكما يبقى على الحكماء يبقى على المتكلمين يعنى انه يرد على المتكلمين ما يرد على الحكماء فلا فرق بينهما على ما سبق من سياق مذهب المتكلمين يأتى ترديد المذكور آنفا وهو قوله اهى قائمة بنفسها او بذاته تعالى بان الممكنات الموجودة فى علمه اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت خلاصته تسليم الاتيان واختيار الشق الثانى ودفع محذوره على اصولهم اى على اصول المتكلمين من ان الصفات زائدة على ذاته تعالى بخلاف اصول الفلاسفة بحسب هذا الوجود فان الممكنات ليست علما على اصولهم لان العلم عين الذات عندهم لابئس لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها فى الاذهان لا باشباحها و امثالها وان الاشياء فى الاذهان صور وفى الخارج اعيان بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو التذكير باعتبار الخبر العلم وهى اى الممكنات فى هذا الوجود متحدة بصورة وحدانية فلا يلزم من قيامها بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى تكثر صفاته تعالى الحقيقية ولا قدم الممكنات قوله ويمكن آه جواب ثان عن قوله فان قلت على ما ذكرته باختيار الشق الاول من الترديد المذكور وفاعله اى يمكن قوله ان يذهب على صيغة المجهول فى دفع الترديد من سياق المتكلمين على تحقيقنا فلا يرد انهم لا يقولون بالحصول الى الاحتمال الذى ابداه اى اظهره او اوجده بعض المتاخرين وهو على قوشجى كما سبق والشارح الجديد للتجريد مثله فانه قال فى توجيه كلام القائلين بالوجود الذهنى بالفرق المذكور مجيبا عما يورد على استدلالهم من انه لو كان للاشياء وجود فى الذهن

لزم ان يكون الذهن حارا باردا مثلا عند حصول الحرارة والبرودة من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه اى فى العقل فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن كما ان حصوله الشئ فى المكان و الزمان لا يوجب اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما و الحال انه قد يقال هذا تايد لما قبله ووجدت فى بعض النسخ ويقال بالنصب عطفا على ان يذهب ان الممكنات حاصلة فى العقل وليست قائمة به اى بالعقل بل قائمة بانفسها فى هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب وعلى هذا يكون موجودة فى نفس الامر بوجود ذهنى فلا يلزم قدم الممكنات لانها ليست موجودة فى الخارج ولا التكثر فى الصفات لانها عين علمه تعالى ولا الجهل بها موجود بوجود ذهنى ولا يجرى الترديد قوله وقدحنا ليس من قدحت قدحا بمعنى طعنا يعنى ليس قدم من نفس الكلمة من القدح بل القد حرف التحقيق وحنا فعل ماضى مفرد على صيغة المجهول اى طعن وعوج بان هذا اثبات مذهب ثالث بلا دليل فى هذا اى فى هذا الاحتمال وهو ما ابداه بعض المتاخرين بناء على ما ذكرناه فى بعض تعليقاتنا اراد به حواشيه على شرح التجريد اى حاشيته القديمة عليه حيث قال هناك فقد صرحوا بقيام الحاصل فى الذهن به فلا يصلح ما ذكره الشارح الجديد توجيها لكلامهم انما هو اى الطعن من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى حيث سماه تحقيقا يندفع به الاشكالات متعددة كما يظهر بالنظر الى كلامه هناك و الحال لا دليل يعتد به له اى لذلك البعض الذى ذكره عليه اى على ذلك الطريق من الدعوى واما بحسب الاحتمال واما ذكر الفرق بين القيام بالفعل والحصول فيه بحسب الاحتمال لا بحسب الجزم فلا قدح فيه اى فى ذلك الذكر والذهاب لانا كنا فى هذا المقام فى طريق المنع ومجرد الاحتمال يكفى فى المنع وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا اى كما يجرى على مذهب المتكلمين لم يبعد لانه يلايم مذهب الفلاسفة بجريد ان العالم قائم بانفسها لكن يرد عليه انهم كما لا يقولون بمحليته تعالى للحوادث كذا لا يقولون بظرفيته وح اى حين جرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء تكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته اشار بالتوصيف

الى ان المراد بالعلم هو العلم بمعنى مبدأ الادراك لا العلم بمعنى نفس الادراك
لان كونه عين ذاته اختلف فيه المذاهب الثلثة الماضية فى اول البحث
واما كون الاول عين ذاته فمتفق عليه بين الحكماء ولا تكون اى تلك الممكنات
قائمة به اى بعلمه بل تكون قائمة بانفسها كالعكوس الحاصلة فى المرايا غير
قائمة بها فان الوجود العلمى فى الممكنات ليس موجودا خارجيا قائما بذاته
بل هو موجود علمى ليس بخارجى غايته انه قائم بنفسه مثل الوجود الخارجى
ولا يلزم القدماء لانها موجودات علمية لا خارجية قوله ولا يمكن
حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى *
والدليل الذى ذكر من طرف الحكماء فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
فى الخارج لا اذا قيل بوجودها فى العلم ولا يخفى ان ارجاع ضمير وجودها
الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية واللائم
له ما فى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان
لا بسلبه اشارة الى دفع ما يتوهم انه لو صح ما ذكر لامكن ان يحمل المثل
الافلاطونية على ذلك فما معنى لنفيهم اياها مع قولهم بهذا ووجه
الدفع انه لا يمكن حملها على ذلك اذ الدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه
اذا قيل بوجود تلك المثل فى الخارج بخلاف ما اذا قيل بوجودها فى العلم
فدل ذلك على ان المراد هى الصور الموجودة فى الخارج القائمة بانفسها
لا ما هو الوجود فى العلم على ما صرح به بعض الافاضل بعبارته كما لا يخفى
ذلك على من له ادنى دراية وهذا اى القول بكون الممكنات موجودة فى
علمه تعالى الذى هو عين ذاته من غير ان تكون قائمة به تعالى اقرب
اى الى الحق والقبول مما قيل فى توجيه كلام الحكماء ان علمه تعالى اجمالا
بالممكنات منطو اى مندرج اندراج المفصل فى المجمل فى علمه بذاته
فعلمه بها حضورى لان علة للانطواء ذاته على متعلق بقوله الآتى
معلومة قدم عليه وحاصله لان ذاته معلومة له تعالى على تلك الاحوال
فى الواقع ومن جملة احوال ذاته كونه مبدأ للممكنات ما هو عليه فى
حد ذاته من بيان لما الصفات معلومة له تعالى لان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وحاصله هنا العلم بالعلة هو العلم بالمعلول وهو المط

ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب من العقل الاول و
العقل الثانى والفلك الاول على ما هو المشهور الواقع صفة الترتيب
فيها اى فى الممكنات فيعلم انه تعالى مبدأ لها اى للممكنات اى الحادثات
فيعلمها اى فيعلم الواجب تعالى الممكنات بعلمه تعالى بذاته تعالى الباء
متعلق بالعلم من غير ان يؤدى اى علمها بعلمه تعالى الى كثرة فى ذاته
وصفاته تعالى فانه علة لنفى التادية الى كثرة الذات والصفات اى
فان الواجب تعالى يعلمها اى الممكنات اجمالا اى مجملا فى ضمن علمه تعالى
بذاته تعالى كما انا نعلم ذاتنا اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم
الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء
كون الذات دراكا فعالا عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك
لم يكن علمنا بذاتنا اى لم يكن علم النفس الناطقة بذاتها على ما هى عليه من
الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تخصيص مراده ان
علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجماليه
عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن
عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة
انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة
ببعض ما هى عليه من كونها جوهرا او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال
يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا فى ضمن علمها
بذاتها وذلك اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل ثابت لان اى
لاجل ان كون العلم بالعلة هى ذاته تعالى هو اى ذلك العلم بعينه بلا
تبدل ولا تغير العلم بالمعلول وهو الممكنات من دون حصول المعلول
اى الممكنات و من دون حصول صورته اى المعلول اى من غير ان يحصل
شئ من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة مع ان المعلول اى
الممكنات مباين ومخالف بالكلية للعلة اى الموجدة لها اى ليس عينها و
لا جزءها ولا صفة حالة فيها قوله لا الخ اى لا يخلو خبر لاسم ان و
هو قوله السابق كون العلم عن متعلق بلا يخلو كدر واختلاط بطلان
اى ليس بصاف عن البطلان قال فى شرح المواقف وانما يلزم من العلم

بالعلة العلم بالمعلول اذا علم الشيء الذى هو علة وانه علة للشيء الاخر الذى
هو المعلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول
فح يلزم وجود المعلول انتهى اذ اى لان المعقول اى المقبول عند العقل
من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة واحدة
وبخلّ بالنصب عطف على ان يكون اى وان ينحل ذلك العلم الى العلوم
التفصيلية المتعلقة بالاجزاء اى باجزاء ذلك الكل و ان ينفصل
ذلك العلم اليها اى الى الاجزاء وذلك الانحلال والانفصال ممكن فيما كان
العلم الاجمالى علما حصوليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صورة تفصيلية
لا فيما كان علما حضوريا بذات العلة وذوات المعلولات والا لزم انحلال
ذلك الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب
الوجود الخارجى وذلك محال قطعا هذا مما نص عليه مولانا الكلنبوى
بعبارته وهو نور ونحن من المقتبسين كما هو مسلم عند المنصفين و
ليست المعلولات اى الممكنات مما ينحل اليه العلة اى ذاته تعالى فذلك
اى ما قيل من الانطواء يفضى اى يوصل الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
وهو ههنا العلة المشهورين لان العلة والمعلول متضايفان مشهوران
كالاب والابن والاسود والابيض لا كالابوة والبنوة والسواد والبياض
فانه ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية
وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين
كالاب والابن والعلة والمعلول وكالابيض والاسود والعالم والجاهل
يسمى مشهوريا فافهم واضبط هو اى ذلك العلم بعينه العلم
بالنصب خبر يكون بالمتضايف الاخر وهو ههنا المعلول ولا يخفى بعده
سواء كان بين المتضايفين علية ومعلولية اولا فان قلت حاصل السؤال
منع الافضاء وثبوت الفرق بينهما وبين سائر المتضايفات العلم بالعلة
سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات التى لا تكون
بينهما علاقة اللزوم يعنى ان العلة والمعلول من جملة المتضايفات يكون
العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن باقى
المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقة اللزوم كذلك كالاب والابن

اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن قلت وحاصل الجواب
تسليم وعدم ورود الافضاء وعدم ثبوت المدعى فالمحذور باق لو سلم
على صيغة المجهول اى لا نسلم اولا ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
كما هو المشهور ولو سلم انه اى العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كذلك فلا
نسلم ان العلم بها اى بالعلة عين العلم بالمعلول والاوضح فى التقرير للتفهيم
ان يقال لا نسلم ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول وان كان ذلك مشهورا
فيما بينهم ولو سلم ذلك فلا نسلم انه يلزم منه المطلوب وهو العينية بين
العلمين فان السبب ليس عين المسبب و الحال ان المطلوب هنا ذلك
اى العينية لانا نزيد فى مدعاكم ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى
اى علم الواجب الى وقوع كثرة فى صفاته سبحانه وتعالى وذلك
لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة
يعنى لا يحصل ذلك بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من
ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع
الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء كما يستلزم نفسه يستلزم غيره
فافهم قوله واعلم آه عود الى الدليل المذكور على الانطواء ليبطله
بدليل آخر كذا افاد بعض الافاضل انهم اى ان الحكماء ذكروا ان
علم الواجب بغيره اى بغير الواجب منطو اى مندرج فى علمه اى
فى علم الواجب بذاته اى بذات الواجب وما نافية بينوا اى
الحكماء كيفية الانطواء يعنى ما فصلوا ان علم الواجب بغيره كيف
اندرج فى ان بعلم الواجب ذاته الاحدية الا بينوه بان قالوا اى الحكماء
ان ذاته تعالى للعلة للممكنات اى لوجود الحادثات وعلمه تعالى بذاته
على ما هى عليه اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع منطو
على علمه بالممكنات فعلمه بها حضورى لان علمه تعالى بذاته حضورى
والعلم المنطوى فى الحضورى لا يكون الا حضوريا هذا مراده ولا يبعد
من ان هذا ما قيل ان حاصل هذا الدليل علم الواجب منطو على العلم بالغير
لان الواجب علة للغير والعلم بالعلة منطو على العلم بالمعلول اذ من جملة
احوال ذاته تعالى كونه تعالى مبدأ لها اى للممكنات فيتضمن علمه بذاته

اى يحصل فى ضمن علمه تعالى بذاته تعالى اى ان يعلم تعالى بها اى بالممكنات
الحادثات ولكن هذا الدعوى والدليل مما اى من قبيل ما لا يقنع به
ذو فطانة تامة وذكاوة كاملة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى
من كل وجه بحيث لا يحتاج الى دليل وحضور احد المتباينين لا ينطوى
ولا يندرج فى حضور الآخر كما قيل الضدان لا يجتمعان وايضا يلزم
فى علم العقول بالواجب العلم بجميع الممكنات بناء على الانطواء مع انهم
قالوا العلم بالعلة يستلزم علمه بالمعلول ولو فرض على بناء المفعول
بينهما اى بين المتباينين اى بتشديد الياء نائب الفاعل لفرض نسبة بالجر
والتنوين وعلية وغيرها اى غير العلية من النسب ولو صح ما ذكروه من الدليل
المذكور على الانطواء لكفى من غير حاجة الى كونه تعالى علة لها اى يكفى دليل
آخر على المطلب وهو ان يقال ان من جملة احواله تعالى كونه سبحانه
وتعالى مغايرا للممكنات فى الذات والصفات وهو اى الواجب تعالى
يعلم ذاته بالعلم الحضورى مع جميع احواله سلبية وثبوتية فيتضمن علمه بذاته
علمه بجميع ما سواه وهو محال لانه يلزم ان يكون كل شئ عالما بما هو غيره
وهو محال ضرورة وابطله بعضهم بقوله وهو باطل لانه يلزم عدم المغايرة
على تقدير وجودها لان اتحاد العلمين يقتضى اتحاد المعلومين كما لا يخفى
ثم انهم عطف على قوله ولو صح ما ذكروه ثم ان المتكلمين المحققين
الموافقين للحكماء وهذا دليل آخر على بطلان الانطواء كما يشعر به قوله
الآتى ومن البين فتأمل ويؤيده ما قال بعض الافاضل من انه يحتمل ان يكون
ايرادا آخر على ما قيل من ان علمه تعالى بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته وحاصله
ان علمه تعالى بالاشياء حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو الصورة
العينية وهى فرع الوجود الخارجى فاذا لم يكن للموجودات وجود خارجى
فى الازل فلا يكون بها صورة عينية فيه ايضا فلا يتصور كون علمه تعالى
بها حضوريا الذى هو الصورة العينية والصورة العينية للواجب لا يكون
علما حضوريا للموجودات والا لكان وجود الواجب عين وجوداتها وهو
ضرورى البطلان وملخصه انه على تقدير الانطواء احد الامرين لازم
اما كون وجوداتها الخارجية ازلية واما كون وجود الواجب عين وجوداتها

وكلاهما باطل وخلاصة الملخص انه لا نسلم ان الصورة العينية فرع الوجود
الخارجى لجواز ان يكون للموجودات فى الازل صور عينية ويكون لها
اعتباران فهى باعتبار كونها علم الله تعالى الخ هذا ويحتمل ان يكون
اشارة الى ما يرد على القول بان علمه تعالى حضورى لا حصولى انتهى
وقيل انه لا يخفى ان هذا اى قوله آنفا اشارة الى ما يرد آه انما يصير ردا
على القائلين بالانطواء لو ثبت بالنقل الصحيح انهم قائلون بان علمه تعالى
حضورى لا حصولى فافهم ذكروا اى المتكلمون ان علمه تعالى مطلقا
سواء بذاته او بغيره حضورى والحال ان المعلوم فى العلم الحضورى
هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك اى فى العلم الحضورى
صورة اخرى غير الصورة الخارجية هذا اى قوله والمعلوم آه ليس
من المذكور بل من كلام الشارح فلابد ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج
فيلزم ازليته والا فيلزم عدم ازلية العلم فتأمل حتى يكون الصورة
العينية للممكنات بعينها هى العلمية وفيه ان وجود العلة لو كان عين
وجود المعلول لكان صورة العلة عين صورة المعلول لا منطوية فتدبر
قوله ومن البين جواب سؤال مقدر فكان قائلا يقول يجوز ان يكون
وجود العلة بعينه وجود المعلول ويكون صورتها العينية منطويا على
صورته العينية فيكفى فى حضور المعلول عندها صورتها العينية فلا
يكون محتاجة فيه الى وجود آخر فقال ومن البين ان وجود العلة ليس
بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها اى صورة العلة العينية بعينها
هى الصورة العلمية الضميران راجعان الى الصورة فالمخلص لهم اى
للحكماء من ذلك من السؤال الثانى ان يتجاوز الى ما ذكرناه سابقا بقولنا
والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه تعالى بالايجاب
الى قولنا فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى
من ان تلك المعلولات معقوله اى معلومة بذواتها اى من غير احتياج
الى صورة مستأنفة فمعلومة وهى اى تلك المعلولات باعتبار كونها
علما لله تعالى متقدمة عليها اى على المعلولات فلا يلزم ازلية الحوادث
باعتبار كونها موجودات خارجية وهى اى تلك المعلولات آه اشارة

الى دفع الاعتراض بقوله فان قلت هذا فلا يلزم الايجاب فى غير الصفات
باعتبار كونها علما منسوبة اليه سبحانه وتعالى بالايجاب فيكون
الواجب موجبا بالنسبة الى الوجود العلمى لانها اى لان تلك المعلولات
بذلك الاعتبار اى باعتبار كونها علما ليس مسبوقة بالعلم والارادة
وباعتبار وجود الخارجى منسوبة اليه بالاختيار فيكون الواجب
مختارا بالنسبة الى الوجود الخارجى لانها مسبوقة بالعلم يغايرها با
لاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه اى عن العلم وفيه الواو حالية مربوطة
بقوله فالمخلص والضمير المجرور راجع الى ما ذكره سابقا فالمعنى فيما ذكرناه
سابقا ما اشرنا اليه سابقا وهو قوله والقول بان هذا الوجود الخارجى
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر
عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة هذا ما راينا ذكره
ليس معناه ان الغير ذكره وانا رأيت ذكره اى الغير ولست انا بذاكره
بل معناه هذا ما رأينا من الرأى لا من الرؤية اى نسبنا ذكره فى هذا المقام
اى فى مبحث علم الله تعالى قيل ولا خفا فى ان اللايق المناسب ان يذكر
هذا بعد قوله فان قلت علم الواجب حضورى آه فايراده قبله ليس على ما
ينبغى انتهى ولنا فى تحقيق مذهبهم اى الحكماء كلام آخر يعلو عن طور
وفى نسخة عن طور اى عن اسلوب علم الكلام فان علم الكلام لابد ان يكون
مشحونا بالدلائل النقلية ليعتد بها فى العقايد وايراد الدلائل العقلية الطويلة
لا يعتد بها الا لمجرد الاسكات والالزام سيما اذا كانت فى غاية الطول
رسالة منفردة وسنأتى عليها وفى نسخة عليه وهو الاولى بمعنى على
على ذلك الكلام فى رسالة مفردة بمعنى مستقلة او بمعنى ممتازة عن
الغير فى التحقيق والتدقيق بتوفيق الموفق الذى هو خير الرفيق فلذا قال
ان وفقنا الله المنعام بكسر الميم اى المبالغ فى الاحسان والانعام قوله
فان قلت آه قال بعض الافاضل الظاهر ان هذا اى قوله فان قلت آه
نقض على دليلهم على بطلان الانطواء المفهوم من قوله ثم انهم ذكروا
ان علمه تعالى حضورى الخ فان تلخيصه هو ان ما ذكرتموه فى بطلان
الانطواء باطل فان علمه تعالى حضورى هذا وقد يقال انه مجرد تحقيق

ومعارضة على استدلالهم على ان علمه تعالى حضورى على ما فهم من قوله
ثم انهم ذكروا ونقضه والامر اليك والسلام عليك ونرجوا رجاء الخير
لذلك انتهى اقول اخطار السامع ما سياتى انك لا تظنن ان علمه تعالى بذاته
غير حضورى بل ذلك حضورى دون الحصولى ولكنه يرد عليه ما سياتى
بقوله فان علم الواجب تعالى اى لنفسه كما فى نسخة حضورى لا حصولى
وحضور الشئ عند نفسه اى عند نفس ذلك الشئ يستلزم المغايرة بين
الشئ ونفسه اى وبين نفس ذلك الشئ قوله والتغاير الاعتبارى كانه يقال
ذاته من حيث انها مبدأ الانكشاف عالم ومن حيث تعلق الانكشاف معلوم فحصل
التغاير الاعتبارى وهو جائز انما قال والتغاير الاعتبارى اذ الحقيقى
ليس بممكن فيكون اعتباريا يستلزم جملته خبر المبتدأ اعنى والتغاير
ان لا يكون مفعول يستلزم ذات اسم لا يكون الواجب من حيث هى
اى ذاته من غير اعتبار قيد زائد عالما بالنصب خبر لا يكون بنفسه بل يكون
مع اعتبار قيد فيكون القيد فى جانب العالم مع ان الحكماء يقولون انه تعالى
واحد حقيقى لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار وقيل ذلك القيد ككونه
صالحا للعالمية ان اخذ فى جانب العالم وككونه صالحا للمعلومية ان اخذ
فى جانب المعلوم او كلاهما ان اخذ فى جانبين عالما بذاته من حيث هى فيلزم
الاحتياج انه لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحكماء
ان قيل انه تعالى عندهم اى عند الحكماء واحد حقيقى لا يصدر عنه الا
الواحد الذى هو المعلول الاول قلت ان الشارح قادح فيه بان الكل
صادر عنه تعالى بلا شروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق فلذا قال
باتفاق وانت تعلم ان مراد المصنف اجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين
واهل السنة والجماعة على انه قادر الخ لكن القدرة عند المتكلمين عبارة
عن صحة اى مبدأ صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه تعالى
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يعنى عبارة عن هذا الكلام المقيد
بقوله ومقدم الشرطية آه فلا يرد ان المتكلمين ايضا قائلون بقوله ان شاء
فعل الخ ومقدم وهو قوله ان شاء الشرطية الاولى وهى مجموع قوله
ان شاء فعل بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع اى لانه الوقوع لذاته

ومقدم وهوقوله وان لم يشأ الشرطية الثانية وهى مجموع قوله وان لم يشألم يفعل بالنسبة الى وجود العالم دآئم اللاوقوع اى لازم الانتفاء لذاته تعالى بمعنى يمتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه فلذا قال بعض الافاضل فمقدم الشرطية الاولى واجب الحصول ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الحصول عند الحكماء واما عند المتكلمين فكلاهما جائز الحصول والشرطيتان صادقتان عند الكل قوله وصدق الشرطية آه اشارة الى دفع ما يتوهم ان كون القدرة عبارة عن المعنى المذكور ينافى امتناع مقدم الشرطية الثانية فانه لايكون صادقا فلايكون الشرطية ايضا صادقة لان صدق الشرطية انما يكون بصدق طرفيها فقال

وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما اى صدق الشرطية لاينافى كذب طرفيها فانها قد تصدق مع كذب طرفيها او مع كذب احد طرفيها فان قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله اى غير الله لفسدتا اى لو وجد فى الارض والسماء آلهة غير الله تعالى لفسدت الارض والسماء قضية شرطية صادقة ومع ان قوله لوكان فيهما آلهة كاذب يعنى اذا حذف لو الفرضية يبقى كان فيهما آلهة وغير صادق ابدا يعنى كاذب دآئما وكذا قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ودوام الفعل

وامتناع الترك بسبب الغير اى بسبب كونه عالما لكون الفعل هو الجود والفيض وبسبب كون العالم خيرا محضا لاينافى الاختيار قال فى شرح الجديد على التجريد قوله ودوام الفعل آه ولايخفى ان بين دوام الفعل وامتناع الترك تلازما وفى قوله بسبب الغير تنازع والمراد بالغير دوام المشية المتعلقة بالفعل بسبب علمه ان الوجود خير محض و ان العدم شر محض كما هو المقدمة المسلمة عند الحكماء والا لم يصححوها ببرهان بل اكتفوا فيهما باستقراء غير تام انتهى فاراد الشارح بالاثبات بالنظير فقال كما ان العاقل مادام عاقلا لايغمض بضم الياء وسكون الغين وكسر الميم من الاغماض عينيه كلما قرب على صيغة المجهول من التقريب ابرة نائب الفاعل لقرب بقصد الغمز بها فيهما اى فى عينيه من غير تخلف يحتمل تعلق من الى يغمض او الى قرب فافهم مع انه ذلك العاقل

انما يغمضها اى عينيه بالاختيار لابالايجاب والاجبار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك اى ترك الاغماض لاينافى الاختيار اى اختياره يعنى اختيار العاقل قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق وفى نسخة كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعيه ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنتين عند الاغماض ليست حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لاينفى توسط الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض عاقلا وقت الغمز كذا فى الكلنبوية فما ظنك اى واذا كان حال العبد العاقل هكذا فما ظنك بمن يكون علمه بضرر الترك عين ذاته لازائد عليه كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما

الاول كخرق صح

فهو تعالى قادر على جميع الممكنات موجودة كانت او معدومة اى اذا عرف معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة نقلية مؤيدة بالشرع الشريف لان المقتضى اسم الفاعل لقدرته تعالى هو الذات اى ذاته تعالى لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح اسم فاعل للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوآء قال بعض الافاضل عقيب قول الشارح هو الامكان يلزمه مقدورية الصفات لانها ممكنة والجواب امابانه لابأس فى القول بعدم زيادة الصفات كما سبق من الشارح واما بان الشارح لعله اراد بالامكان المصحح الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم فاذا ثبت قدرته اى المثبتة له تعالى فى ضمن اثبات صفات الكمال له تعالى عند قول المصنف فيما سبق متصف بجميع صفات الكمال حيث نقل الاتفاق من الحكما والمتكلمين على كونه تعالى قادرا مريدا متكلما

وكذا فى سائر الصفات فى البعض ثبت فى الكل وكذا فى المواقف وشرحه
وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة فافهم ولان الامكان
عطف على قوله لان المقتضى اى لان الامكان الذى هو علة للاحتياج
الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات بلا استثناء شئ منها ولابد للممكن
الواو حالية على تقدير وجوده الضمير راجع الى الممكن من الانتهاء اى
من ان ينتهى ويستند ذلك الممكن الى الواجب وقد ثبت فى وضعه انه
اى الواجب فاعل بالاختيار وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون
جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلية حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز
ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض
الآخر بالاختيار وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف
لحدوث العالم قاله الخلخالى رحمه الملك العالى اقول كون الامكان علة للاحتياج
هو مذهب القدماء كما فى شرح المواقف وهو مختار الطرسوسى كما فى
نموذجه وقال المصنف فى المواقف قال المتكلمون المحوج هو الحدوث
وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث انتهى
ظاهره اختيار الحدوث فافهم فيكون اى الفاعل الواجب قادرا
عليه اى على الممكن ولان عطف على القريب او البعيد العجز عن البعض
نقص محض وهو اى العجز او النقص على الله محال وانما قدم الظرف
اى قوله على الله ليفيد الحصر اذ لا يخلو غيره تعالى عن العجز والنقص بالنسبة
اليه سبحانه وتعالى فاخصره القدرة التامة الكاملة المباينة للعجز
من كل وجه الى الله تعالى فلذا قال مع ان النصوص القرآنية ناطقة بعموم
القدرة الالهية وشمولها ومثالها اى النصوص من الجملة كائن كقوله
سبحانه وتعالى وهو على كل شئ قدير فان قيل فعلى هذا يكون القائل
المفروض عاما مع كونه مجهولا ولكن وجد فى بعض النسخ قيل مجردا عن
اداة الشرط فح يراد بقائله العلامة التفتازانى فافهم الاولى فى
اثبات هذا المطلب وهو شمول القدرة بل فى سائر المطالب التى
لا يتوقف ارسال الرسول عليها اى على تلك المطالب كالسمع والبصر
والتوحيد واما توقف الكلام على ارسال الرسل ففيه خلاف والحق

عدم التوقف واما وجود الصانع وعلمه وقدرته فمما يتوقف ثبوت
الارسال عليه قال بعض الافاضل وما يتوقف عليه ارسال الرسل
هو كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل ومصدقا
لهم كما قاله السيلكوتى فى حاشية الخيالى فى الديباجة اقول ومما
يتوقف هو عليه كون الواجب حيا ومتكلما اذ المقصود منه اى من الارسال
تبليغهم كلام الله تعالى ومنه ايضا كونه مكونا اذ الرسل كائنون بتكوينه
انتهى ان يتمسك بالدلائل السمعية حتى يكون تلك المطالب متعددة لكونها
مأخوذة من الشرع ومثبتة به وسالمة عن المنع والنقض فان قلت الدلائل
العقلية يفيد اليقين والسمعيات يفيد الظن فما ذكر ليس باولى
بل الاولى هو العكس قلت وجه الاولوية ان العقايد انما تعتد بها
اذا كانت مأخوذة من الشرع فالانسب اثباتها بالسمعيات اشعارا بانها
مأخوذ من الشرع الشريف قلت حاصله لا نسلم الاولوية بل لا يجوز
التمسك فى المطلب بالسمعيات كون شمول القدرة مما لا يتوقف ارسال
الرسول عليه بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن العلم به اى بالارسال
مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى اى قدرته على الارسال
فقط فى صدور الارسال منه تعالى لكن اثبات ارسال الرسول اى
التصديق به يعنى العلم بالارسال يتوقف على اثبات شمول القدرة يعنى
ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال
عند الامة بالمعجزة ولا يكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال
بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس
المساوات ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات
شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة فلو كان ذلك الحكم واحدا
من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة والتفصيل فى الكلنبوى
اذ طريق اثباته اى ارسال الرسل ان المعجزة فعل الله لا فعل غيره من
الرسول وغيره خارقا للعادة اذ العادة لا تدل على الارسال والحال
قد صدر عنه اى عن الله تعالى حال دعوى النبوة اى حال دعو النبى
النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته بالنصب مفعول خالف

مثلا كان عادة الله ان يخلق القطع فى السكين والاحراق فى النار والبرودة والتبريد فى الثلج والجمد حين اى وقت استدعاء اى طلب النبى عليه السلام تصديقه على طريق اضافة المصدر الى الفاعل اى تصديق الفاعل المختار اياه بامر يخالف اى يخلق امر يخالف عادته اى عادة الفاعل المختار دل ذلك الامر على تصديقه اى الفاعل المختار اياه قطعا قال الكلنبوى يشير الشارح بالالفاظ المذكورة الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه اى الوزير فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه اى عن السلطان تصديقه فى دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا للعادة وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولى بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان فى ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلابد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل بكسر السين لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما فى شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبى فى قوله حين استدعاء النبى لغوى بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحى وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار وهذا اى الاثبات بهذا الطريق متوقف على اثبات كونه اى المعجزة فعلا له وكونه فعلا يثبت على طريق المجهول من الافعال بشمول القدرة قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبى عليه السلام سبعة شروط الاول كونها فعلا له تعالى او تركا والثانى ان يكون خارقا للعادة والثالث ان يتعذر معارضته والرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة والخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه والسادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيى فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء والسابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها فان المتقدم

لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا اذ لا دليل لنا اى لمعشر العقلاء المكلفين على ان خصوصية المعجزة اى المعجزة الخاصة المشهودة فعل الله ومقدوره سوى شمول قدرته تعالى على جميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات قوله وان زعمه المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل مم وقد ذهب المعتزلة الى وجوده بان قالوا له دليل يدل عليه وحاصل الدفع ان الحكم بوجوده اى الدليل تحكم وزعم فاسد واحتمال وجوده اى الدليل لا يجدى مرّ معناه نفعا مفعول لا يجدى لان الكلام الاول تحقيق فلا يتم ما قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب اى قادر على جميع الممكنات بل فى سائر المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسل عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية قال الخيالى واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها انتهى وقال الكلنبوى هذا عند الاشاعرة ورضيه الشارح حيث قال قبيل قول المصنف وعلى ان للعالم صانعا كما قيل ان العقايد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها انتهى لعل وجه التمريض ان هذا الوجوب فى عقايد لا يتوقف عليها ثبوت الشرع فتأمل قوله فيستدل من ثمة قيل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير ويستدل على شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم لان كلمة كل فى كلا الآيتين مضافة الى شئ الذى هو النكرة فتفيد العموم والاحاطة كما لا يخفى وامثاله من السمع والبصر ثم قال المصنف ﴿ مريد لجميع الكائنات ﴾ فان قلت هل القدرة مقدمة على الارادة او متأخرة عنها قلت اعلم ان ذات القدرة مقدمة على الارادة فان تخصيص احد المقدورين انما يكون بعد صحة الفعل والترك فلذا اخرت الارادة واما من حيث التعلق فهى مؤخرة عن الارادة ولذا قالوا ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فافهم وههنا ثلث مقامات اثبات نفس الارادة واثبات قدمها واثبات شمولها وانما قال مريد لجميع الكائنات لانه غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له والكائنات بمعنى الحادثات فلا يتناول الذات المقدس وصفاته العليا فلذا قال بعض الافاضل ذهب الاشاعرة الى ان كل ما يدخل فى الوجود فهو

بارادته تعالى بلا واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او الصفات
القائمة بغيرها من افعال العباد وطاعاتها ومعاصيها ويقولون ان ارادة
الله تعالى متعلق بكل كائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما وقع وما يوقع فهو
بقضاء الله تعالى وقدرته وروى مرفوعا عن النبى عليه السلام ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن انتهى اقول لك تنبيها على ان كل مقام يذكر فيها الاشاعرة
ليس ذلك احترازا عن الماتريدية يعنى لا تظنن ان كل ما ذهب اليه الاشاعرة
فالماتريدية على خلافه بل الماتريدية مع الاشاعرة فيه الا فى بعض المحل من الفروع
وانما يقول الشارح كذلك لكونه من الاشاعرة فح يكون مراده من ذكر الاشاعرة
اهل الحق وهم الماتريدية والاشاعرة فافهم قال الشارح الارادة
صفة حقيقية هذا رد للضرار مغايرة للعلم والقدرة وهذا رد للفلاسفة
والكعبى ومحقق المعتزلة يعنى ان صفة الارادة من بين صفات الله الثبوتية
صفة مستقلة وكذا العلم صفة برأسها وكذا القدرة صفة مستقله و
وحدها لان اللازم من العلم الانكشاف ولازم القدرة صحة الفعل
والترك ولازم الارادة التخصيص واختلاف اللازم يدل على اختلاف
الملزوم وتلك الصفة يعنى صفة الارادة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع اى نفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد تخصص الارادة جانب
الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم موجودا خارجيا كما صرح به
الكلنبوى بعبارته فى طلب المخصص المرجح كما قال العلامة الثانى هى اى الارادة
والمشية عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد
الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع قالوا استدلالا على مغايرة الارادة للعلم والقدرة نسبة
الضدين مثل الخيرات والايمان والمعاصى والكفر والقيام والقعود والوجود
والعدم الى القدرة وكذا الى العلم سواء فليست هى مخصصة مرجحة
قال الكلنبوى هذا اى قوله نسبة الضدين آه هو دليل الاصحاب على ثبوت
تلك الصفات المغايرة للعلم والقدرة انتهى اذ بيان علة كون
نسبة الضدين الى القدرة سواء كما يمكن ان يقع ويوجد بقدرته تعالى
احد الضدين كالسواد فى الاسود مثلا يمكن ان يوجد ويقع بها اى

بقدرته تعالى الضد الآخر وهو البياض ونسبة كل منهما اى من الضدين
الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع احد الضدين فى وقته الذى وقع
فيه يمكن ان يقع قبله او بعده لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
لا نرجح فلا بد من مخصص يرجح احدهما اى احد الضدين على الضد الآخر
ويعين اى ذلك المخصص له اى لاحد الضدين وقتا دون سائر الاوقات
مثل امس دون الغد او الغد دون امس او النهار دون الليل مثلا وهذا
المخصص هو الارادة دون القدرة لاستواء نسبتها اليها والى الاوقات
كلها ودون العلم لانه تبع الوقوع اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع
لكونه بحيث يقع فيه لانه ظلة وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا
لزم الدور فاذا هو امر ثالث مغاير للحيوة والسمع والبصر والكلام اذ لا
يصلح شئ منها للتخصيص قطعا وهو المط وهى اى الارادة قديمة اذ لو كانت
الارادة حادثة ولم تكن قديمة لزم منه كونه سبحانه وتعالى محلا
للحوادث وهو محال مستلزم لخلو الواجب عن صفة الكمالية فى الازل
وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى لان كل حادث مسبوق بالعلم والارادة
ويتسلسل فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال
قوله وهى آه شروع فى بيان الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد
لكل ما يوجد فى الاستقبال بالنسبة الى الازل وحاصل الاستدلال كلما
كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته
تعالى شاملة بحسب التعلق بجميع الكائنات لكن المقدم حق وكذا التالى فلذا
قال وهى اى الارادة شاملة بجميع الكائنات اى الموجودات الحادثة
لانه تعالى موجد لكل ما يوجد فى الاستقبال من الممكنات لما سبق من
شمول القدرة لكل الممكنات وكونه اى ومن كونه تعالى فاعلا فيما فعل
بالاختيار اى بالقدرة التى هى بمعنى صحة الفعل والترك قيل ان التقريب
غير تام اذ شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار لا يستلزم كونه تعالى موجدا
لكل ما يوجد لجواز ان يكون قادرا على ايجاد الكل لكن يفوض ايجاد البعض
الى غيره فالوجه ان يقال فى التعليل لما سبق من انه لا خالق سواه ومن انه
قادر على كل الممكنات وفاعل بالاختيار فتأمل فيكون سبحانه وتعالى

مريدا لها اى للكائنات لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل كما سبق من انه ان الايجاد بالاختيار يتوقف على العلم والارادة ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة فيكون الله تعالى مريدا لها اى للشر والكفر والمعصية ولكن لا يرضى بها كما هو مصرح فى محله خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان ولا يريد لما يضاده من الشر والمعاصى والكفر واستدلوا اى المعتزلة على ذهابهم بوجوه اربعة الوجه الاول منها ان الشرور والمعاصى غير مامور بها بالنصوص فلا تكون مرادة وفيه قياس اقترانى تقريره هكذا الشرور والمعاصى غير مامور بها وما يكون غير مامور بها فلا يكون مرادا ينتج الشرور والمعاصى لا تكون مرادة فيكون القياس مذكور الصغرى ومطوى الكبرى قوله اذ الارادة اى كل ارادة مدلول الامر او لازمة له اما دليل الملازمة او دليل الحكم قال بعض الافاضل وهو اى قوله اذ الارادة الخ كما ذهب اليه الكعبى من المعتزلة من ان ارادة الواجب لغيره الامر به او لازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره ولام الارادة للاستغراق وقيل فى قوله او لازمة له ان الاولى او ملزومة له بحمل اللام على اللازم المساوى ليصح الاستدلال والوجه الثانى منها لو كانت الشرور والمعاصى مرادة لوجب الرضاء بها من العباد لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب على العباد هذا بيان للملازمة والحال ان الرضاء بالكفر كفر هذا اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاءهم بكفر انفسهم وعصيانهم ووجب ايضا على المسلمين والمطيعين رضاءهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مراده كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر على ما صرح به مولانا الكلنبوى بعبارته والوجه الثالث منها لو كانت الشرور والمعاصى مرادة لكان الكافر اى العبد الكافر والعاصى

اى العبد العاصى مطيعا بكفره اى بسبب كفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل بالرفع خبر ان مراد المطاع وهو الله تعالى فلذا قال الاصفهانى فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا له تعالى بكفره اياه والوجه الرابع منها قوله تعالى ولا يرضى اى لا يأمر لعباده الكفر والرضاء والامر هو الارادة فلا يرضى فلا يريد قال الخيالى يجوز له تعالى عند اهل السنة الامر على خلاف مراده لحكمة كتكليفه بالايمان لابى جهل مع انه تعالى اراد عدم ايمانه اظهارا لعدم امتثاله بامر الله تعالى وتشنيعا لخروجه عن طاعة الله وقطعا لاعتذاره فى دار الجزاء والجواب عن الوجه الاول حاصله لا نسلم ان الارادة مدلول الامر او لازمه فانه ان الامر قد ينفك عن الارادة يعنى قد يصدر الامر عن آمر بدون الارادة اى بدون حصول ما امر به وهو كائن كامر المختبر اى المجرب بانه هل يطيعه ام لا فان السلطان لو توعد بعقاب السيد بنحو القتل على ضرب عبده اى على ضرب السيد عبده من غير مخالفته اى من غير مخالفة العبد للسيد يعنى لو قال السلطان لسيد عبد يا سيد هذا العبد لم تضرب انت عبدك المسكين هذا بلا مخالفة منه لامرك فان ضربته بعد هذا اليوم بلا مخالفته لامرك المشروع فانا اقتلك فان ذلك الضرب ظلم وحرام فادعى السيد اى سيد ذلك العبد المضروب مخالفة العبد اى مخالفة عبده له واراد على ذلك الادعاء تمهيد عذره وتشييده وتأكيده اى اثبات كونه معذورا فى ضرب عبده بعصيان اى بسبب عصيان العبد له بحضور السلطان فانه اى فان السيد ح يأمر العبد بشئ من الفعل او الترك ولكن لا يريد اى السيد الآمر منه اى من العبد الاتيان بالمأمور به باء بالمامور للتعدية لان المقصود ذلك السيد ظهور عصيانه ومخالفته اى العبد دون اطاعته عند السلطان ليقول السلطان ان السيد له حق فى ضرب العبد لانه عاص ومخالف لسيده لانه لو ظهر اطاعته له لظهر ظلمه على العبد المسكين عند السلطان فيقتله اى يقتل السلطان السيد كما توعد به قال فى شرح الطوالع وفيه نظر لان تحقق الامر بدون الارادة لا يدل على ان الارادة لا يستلزمه

فان اللازم قد يتحقق بدون الملزوم بل الجواب ان ارادة الله تعالى بفعله
عندكم غير ارادته بفعل العبد والارادة التى مدلوله او ملزومه الارادة
الثانية دون الاولى اذ الفعل المأمور به عندكم هو ما يكون بقدرة المكلف
واختياره فاللازم مما ذكرتم ان الكفر لا يكون مرادا بالارادة الثانية
ومدعانا ان جميع الكائنات واقع بالارادة الاولى انتهى والجواب عن
الوجه الثانى منهاه حاصله ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء
يجب الرضاء به فالملازمة ممنوع بل كانت مقتضية بقضاء يجب الرضاء به
وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقتضية بقضاء فالملازمة مسلّمة
لكن بطلان اللازم مم ان الواجب اى لان الواجب هو الرضاء
اى رضاء العبد بالقضاء اى بقضاء الله تعالى وايجاده لا بالمقضى
اسم مفعول مثل مرمى اى لا بالمراد المفعول والكفر مقضى لا قضاء
اذ القضاء حكم والمقضى محكوم فهو غيره كما لا يخفى قال الاصفهانى
قيل عليه ان قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى ليس بمستقيم
فان قائلِ رضيتُ بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفات
الله تعالى بل يريد انه راضٍ بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب
الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة
والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر انتهى اقول توضيحه ان رجلا
يقول لرجل مثلا لم قضى الله بالكفر اى لاىّ شئ خلقه والحال هو شئ
خبيث وقبيح فى نفس الامر فقال له الرجل انا لا اقول ان ذلك عبث
بل هو متضمّن للحكمة فلذا خلقه الله تعالى ولكن لم يرض عمّن اتّصف به
فقول هذا الرجل المجيب على هذا المنوال يشعر برضائه بالكفر من الحيثية
المذكورة والرضاء به من تلك الحيثية ليس بكفر لانه ليس برضاء عن
الاتصاف والمتصف به بل هو عبارة عن الرضاء بوجوده المعلّق الصرف
فى عالم الكون بايجاد الله تعالى فافهم ثم انه لما توجه ان يقال ان
تعلّق تلك الصفة يوجب وقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى
يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره
دفعه بقوله ومحصله اى محصول الجواب ان الانكار اى عدم الرضاء

المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل اى المتصف هذا عند الاشعرى و
الحق ما ذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والتفصيل فى
الكلنبوى لا باعتبار الفاعل والخالق اى الموجد فان الاتصاف بها
اى اتصاف العبد بالمعاصى منكر غير مرضى دون خلقها وايجادها
يعنى ان الكفر له نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه و
نسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى
دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه لا يلزم من وجوب الرضاء بشئ
باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء باعتبار وقوعه صفة شئ
آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل
اجماعا قوله اذ تعليلية لمدخوله اى قوله قد يتضمن مصالح بيان
لعلّة خلق المعاصى يعنى لان خلق المعاصى والشرور قد يوجد فى ضمنه حكمة
ومصلحة اقول انى لا استحسن وجود قد فى هذا المقام لان وجوده يفيد
المصلحة فى خلق المعاصى بعضا مع عدمها بعضا فيستلزم هذا عبثا من
حيث ان كل شئ خال عن الفائدة والمصلحة فهو عبث وهو محال على الله
تعالى فالاولى ان يقال اذ هو يتضمن مصالح ونحن لا نشعر به فتأمل ولما
توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلّدا فى العقاب لمصالح الغير مما
لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر عن ذلك التضمن لا حسن
ولا قبح عقليين اى ليس العقل حاكما بهما بل الحاكم بهما هو الشرع عندنا
اى عند الاشاعرة اذ الشارح منهم كالمصنف ولا يلزم منه ان لا يكون
عند الماتريدية كذلك يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء اى
رضاء العبد انما يتعلق بايجادها اى المعاصى الذى هو اى الايجاد
فعل الله تعالى لا فعل العبد واما المتصف المختار بها فهو العبد فافهم
والجواب عن الوجه الثالث منها حاصل بان الطاعة اى جنس
الطاعة تحصيل ما امر به المطاع وليس الكفر والمعصية مما امر به لا تحصيل
ما اراده المطاع حتى يكون الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته قوله
قلت ايراد على الجواب الثالث الذى مرّ آنفا فيكون تقريره بان يقال

لوصح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر به عصيانا مطلقا وفى كل حال و
يلزم منه ان يكون العبد المملوك فى المثال المذكور فى الجواب عن الوجه
الاول مع انه اى مع ان ذلك العبد اتى بما يرضاه السيد وهو اى ما
يرضاه السيد مخالفة امره عاصيا خبر يكون واللازم باطل مستلزم
لاجتماع الاطاعة والعصيان فى وقت واحد قوله ولو خالفه دليل
لبطلان اللازم والواو حالية اى والحال انه لو خالف العبد السيد
ولم يأت بالمأمور به يكون العبد فى هذه الصورة مطيعا لسيده لانه
اى العبد اتى بما يرضاه السيد ويحبه قيل هذا اى قوله قلت الخ ايراد على
الجواب الاول والثالث لا على الثالث فقط لان بناءهما على الفرق بين الامر
والارادة حاصله انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع عاصيا فان العبد
اذا خالف السيد فى امره مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكرت و
الحال انه اذا خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه
وكذا يلزم ان يكون مطيعا و مع قطع النظر عن هذا لاشك انه لو علم
السلطان حقيقة الحال يعنى لو علم السلطان ان مراد السيد ليس اطاعة
العبد بل مراده مخالفته حتى يكون معذورا فى ضربه عند السلطان لم يقم
جواب لو للسيد عذر عند السلطان فى صورة المخالفة اى مخالفة
العبد للسيد قال بعض الافاضل ولما توجه عليه اى على الشارح رحمه الله
معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا
لما تم اعتذاره عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولاشك انتهى وقال
ايضا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد
هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار
تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه
السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار انتهى قوله
ويمكن ان يقال الخ جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده
بقوله قلت ويلزم الخ بان يقال الامر امران اى قسمان القسم الاول
امر تكوينى يحصل به التكوين والايجاد اى يتكون ويحدث كافة الكائنات
المأمورة بالتكون والحدوث بلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار

من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وهو اى الامر التكوينى يعم سائر اى جميع
الكائنات المكلفة وغير المكلفة وذوى الارواح وغير ذوى الارواح
و القسم الثانى امر تشريعى يوضع به الشرع والتكاليف فهو الامر
الذى كلف به العباد بالايمان والطاعة تدوينى يدون احكامه فى
كتب الاصول والفروع وعليه اى على الامر التشريعى مدار الثواب
فى الجنة والعقاب فى جهنم فالطاعة هو الاتيان الاختيارى
بما يوافق الامر الثانى اعنى التشريعى والرضاء اى رضاء الآمر
يترتب عليه اى على الاتيان بما يوافق الامر الثانى كما فى ايمان المؤمن
واطاعة المطيع ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل به دون الامر الاول
يعنى لا يترتب الرضاء على الامر الاول اعنى التكوينى اذا خالف الثانى
كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى قيل يفهم منه اى من قوله اذا خالف
الثانى ان الرضاء يترتب على الامر الاول ايضا اذا وافق الثانى مع انا نعلم
ان ترتب الرضاء دائر على الامر الثانى وجودا وعدما والجواب عن الوجه
الرابع حاصل بان الرضاء من الله تعالى اما ارادة الثواب وايصاله
الى العباد فهو ارادة مخصوصة او ترك الاعتراض على سبيل منع الخلو
فيكون معنى الآية ان الله تعالى لا يريد الثواب بالعباد بكفرهم او لا يترك
الاعتراض عليهم بكفرهم فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وهذا المعنى
لا ينافى ارادته تعالى الكفر كما فى شرح الطوالع بعبارته قال المصنف
(متكلم) اى وهو اى الله سبحانه وتعالى متكلم اى قائم به الكلام
ضرورة ثبوت المشتق للشئ يستلزم قيام مأخذ الاشتقاق بذلك
الشئ اقول الاولى فى ترتيب ذكر الصفات تقديم الحى على الكل لان
الحياة اصل وموقوف عليه بالنسبة الى ما عداها كما لا يخفى باجماع و
فى نسخة لاجماع الانبياء عليهم السلام على متعلق بالاجماع ذلك
اى على انه تعالى متكلم وهو فوق اجماع الامة فانه تواتر انهم يثبتون الكلام
له تعالى ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام
فثبت المدعى وليس معناه اى ليس معنى كونه متكلما ايجاد الكلام فى الغير

دون الاتصاف به بل معناه هو متصف بكلام قديم قاله الكلنبوى
والكلام صفة منافية للسكوت والآفة كالخرس قاله عمر النسفى فى
العقايد وقال العلامة التفتازانى فى شرحه عليه وهو صفة ازلية
عبّر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المتركب من الحروف وقال الخيالى
واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال
المعنى الذى نجده فى انفسنا لايتغير بتغير العبارات والمدلولات فانّ
قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك
تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات
الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى الواحد عين مدلول اللفظ انتهى
كما يقوله المعتزلة لانه اى لان ما قاله المعتزلة خلاف النصوص
القرآنية كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولاضرورة فى صرفها اى
النصوص عن الظواهر اى عن ظواهرها فكيف صرف المعتزلة
تلك النصوص عن ظواهرها وارتكبوا القول بان كلامه تعالى اصوات
وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ
اوجبرائيل او النبى عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام
ومعنى كونه متكلما خلقه وايجاده هذه الحروف والاصوات فى الغير و
سيأتى الكلام فى تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى قال المصنف (حىّ)
وهو اى الله سبحانه وتعالى حىّ هذا ما اتفق عليه الملل وغيرهم
لانه عالم قادر وكل عالم قادر حىّ بالضرورة لكن اختلفوا فى معنا حيوة
لان فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصّل واما قوة
تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت قوة الحس او الحركة او مغايرة لهما على ما
اختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بشئ من هذه المعانى فى حقه تعالى
فقالوا انما هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين
البصرى من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة
توجب صحة العلم والارادة فلذا قال الشارح رحمه الله لان الحيوة
عندنا اى عند اهل السنة وانما فسرته بكذا اذ الاشاعرة من اهل
السنة صفة توجب هى صحة العلم والارادة اى هى عبارة عن صحة

اتصافه بالعلم والقدرة فقد ثبت علمه وارادته فثبت ايضا حياته لان
وجود اللازم يستلزم وجود الملزوم وعند الفلاسفة الحى هو الدرّاك
الفعّال وقد ثبت كونه تعالى درّاكا من ثبوت العلم له وفعّالا من ثبوت القدرة
له فثبت حياته ايضا فهى اى الحيوة عندنا صفة زائدة على العلم والارادة
كما كان ذلك فى سائر صفات الكمالية التى هى غير العلم والارادة كقوله تعالى
وهو على كل شئ قدير قال المصنف ﴿سميع بصير﴾ اى وهو اى
الله سبحانه وتعالى سميع بصير قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد
السمع هى صفة تتعلق بالمسموعات والبصر هى صفة تتعلق بالمبصرات
فيدرك بهما ادراكا تامّا لا على سبيل التخيّل والتوهم ولا على طريق تاثير
حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث قال الشارح للدلائل
السمعية بمعنى انهما ثابتان بالدلائل السمعية لا بمعنى يتعلق سمعه و
بصره بالادلة ومنها اى ومن تلك الادلة السمعية قوله تعالى انّ الله
سميع بصير وهما اى السميع البصير صفتان زائدتان اى على الذات
لا على العلم كما وهم على صيغة المجهول لاستحالة زيادة العلم على نفسه و
وزيادتهما على العلم عندنا كسائر اى كزيادة سائر الصفات على الذات
بظواهر الايات والاحاديث ولا صارف عنها معتدا به فيجب الحمل
عليها وليسا اى السمع والبصر براجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما يقوله الفلاسفة الاسلامية قال بعضهم والاشعرى ايضا
كما سبق انتهى قيل الاولى عدم التعرض بحقيقتهما والاحالة على الاعتراف
بعدم الوقوف على حقيقتهما فلذا قال ان يقال لما ورد الشرع بهما
اى بانه تعالى سميع بصير امنّا بذلك وعرفنا انهما اى السمع والبصر
لايكونان فى حقه تعالى بالآلتين المعروفتين اعنى الاذن والعين
واعترفنا بعدم الوقوف اى بعدم اطلاعنا على حقيقتهما لقصورنا
ونقصاننا فى العلم والادراك كما قالت الملائكة سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا قال المصنف ﴿وهو﴾ اى الله سبحانه وتعالى

﴿ منزه عن جميع صفات النقص ﴾ اعاده اى المصنف اعاد هذا الكلام بعد ما ذكره فيما سبق بقوله منزه عن جميع سمات اى علامات النقص ليتفرع عليه الصفات السلبية فلذا قال كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك اى على تنزهه تعالى عن سمات النقصان وقيل الكون منزها عن النقص لايستلزم الكون منزها عن سمات النقص ولاعكسه فلاتكرار كما هو الظاهر من كلام الشارح الفاء فى قوله ﴿ فلاشبيه له ﴾ تفريعية ولايبعد ان يقال انها جوابية لشرط مقدر اى واذا كان الله تعالى منزها عن صفات النقصان فلاشبيه ولانظير له تعالى فلذا فسر الشارح رحمه الله بقوله اى لايشبهه سبحانه وتعالى شئ من الاشياء فى الصفات الكمالية لان صفاته سبحانه وتعالى من العلم والقدرة وغير ذلك من الارادة والتكوين على واجل مما اى من الصفات الكمالية الواقعة فى المخلوقات فان علمنا عرض يعرض على ذاتنا بعد ان لم يكن ومحدث اى غير قديم كما لم تكن ذاتنا قديمة وقاصر اى غير كامل ومستفاد من الغير بالتعلم واما علمه سبحانه وتعالى فهو قديم هذا مقابل لقوله عرض ومحدث وكامل هذا مقابل لقوله قاصر وذاتى هذا مقابل لقوله مستفاد من الغير قال بعض الافاضل كون علمنا مطلقا عرضا على ما ذهب اليه الـ المحققون كما نقله الشارح وقدمر ما هو مرضى نفسه والشيخ الرئيس ولم يحكم فى مقابلة هذا الحكم على علم الواجب تعالى انه جوهر كما حكم فى قوله محدث بانه قديم وفى مقابلة قوله قاصر انه كامل وفى مقابلة قوله انه مستفاد من الغير انه ذاتى لان علمه تعالى ارتسامى او حضورى او اضافة بالتفصيل فى علم الواجب وعلى اى تقدير لايكون علمه مطلقا جوهرا بل تقدير الحضور والارتسام اذا قيل بحصول الاشياء انفسها وقيل ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة يكون علمه بالجوهر جوهرا و بالعرض عرضا فلاتغفل انتهى وكذا الحال فى سائر الصفات

قال المصنف ﴿ ولاند له ولاشريك له ﴾ الند بكسر النون وتشديد الدال المهملة بمعنى المثل وجمعه انداد على وزن امثال قيل الند والمثل هو الشريك فى الذات والشبيه والضد هو الشريك فى الصفات والظهير

هو الشريك فى الافعال فافهم قال الشارح قيل هذا القائل هو صاحب الكشاف جار الله العلامة الند هو المساوى اى المعادى والمخاصم اى المخالف فى القوة والقدرة زيادة او نقصانا والمثل هو المساوى فى القوة والقدرة قيد الكلنبوى فيهما بالواجب وقال وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلايصح نفيه انتهى اقول لم لايجوز ان يكون المراد من المخالف المعارض له تعالى فى قوته وقدرته على وجه الغلبة والقهر بان كان قوته اقوى من قدرته تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقيل هو اى المثل هو المتشارك فى الحقيقة النوعية وهو اى كون المثل بمعنى المتشارك فى الحقيقة اصطلاح المتكلمين والحكماء وهذا التفسير هو المختار عنده وعند المص كما يظهر من المواقف ولذا فسر الشريف العلامة هناك به والمراد بالحقيقة هى النوعية لانه المصطلح بين الفريقين اى المتكلمين والحكماء ✻ فالمعنى لامشارك له تعالى فى الحقيقة واجبا كان او ممكنا قوله ولما كان اه دليل الكل ولكن هذا الدليل موقوف على اثبات كون الوجود والتعين عيانا لذاته تعالى وهو غير ثابت عند المتكلمين فالاولى ان يستدل على نفى المثلية بهذا المعنى ايضا بدليل التوحيد وجود الواجب وتعينه اى ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين بالنصب ذاته وحقيقته لم يكن له اى للواجب ماهية كلية نوعية كانت او جنسية بل كانت حقيقته جزئية حقيقية واذا كانت جزئية حقيقية لم تكن له ماهية كلية فلا يشاركه اى لايشارك للواجب غيره اى غير الواجب فيها اى فى الماهية قال بعض الافاضل قال الحكماء وجود الموجود عين ذاته فى الواجب وغيره فى الممكن وارادوا بالوجود مبدأ وجود الآثار الخارجية دون دون المعنى المصدرى الذى هو الكون فى الاعيان وبالذات الماهية من حيث هى هى كما قال به الكلنبوى لكن لم يحضرنى محله وقال فى هداية الحكمة وجود الواجب نفس حقيقته لان وجود الواجب لو كان زائدا على حقيقة الواجب لكان عارضا لتلك الحقيقة ولو كان الوجود عارضا للحقيقة لكان الوجود من حيث هو مفتقر الى الغير اى المعروض فيكون الوجود

ممكنا لذاته مستند الى علة فلا بد له اى للوجود من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون الحقيقة موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشئ يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هف وان كان تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير فى الوجود وهذا محال انتهى وجمهور المتكلمين والشيخ الاشعرى لم يقولوا عين ما قاله الحكماء والتفصيل يورث التطويل والتطويل يوجب التمليل وقد يستدل عليه اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة حاصله لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة بانه لو كان له مثل اى مشارك فى الحقيقة لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فالوجوب فى الواجب والامكان فى الممكن المماثل ان كانا من لوازم الماهية ؁ المشتركة يلزم اشتراك الكل من الواجب والممكن المماثل فيه اى فى الكل فيلزم وجود الامكان فى الواجب و وجود الوجوب بالذات فى الممكن وهو بط وهذا معنى قولهم اى يلزم اشتراك الكل فى الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان فى كل من الواجب والممكن وان كانا اى الوجوب والامكان من لوازم الماهية مع الخصوصية الممتازة فيلزم التركيب اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه قوله المنافى صفة التركيب للوجوب لاستلزام التركب احتياج الواجب قال بعض الافاضل قد سبق من الشارح المحقق فى وجوب النظر ان البساطة العقلية لواجب الوجود محتاجة الى البرهان فعلم منه ان التركيب الذهنى لا ينافى الوجوب واللازم ههنا انما هو الذهنى لا الخارجى فاللازم ليس منافيا انتهى قال المصنف (ولا شريك له) اى ليس احد يشاركه سبحانه وتعالى فى ملكه وسلطنة الوهيته وشوكة ربوبيته فلا مخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية لقوله تعالى لا اله الا هو و لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هذا اى الآية الثانية دليل قطعى بالنظر الى اهل الاسلام واما بالنظر الى الكفار فدليل اقناعى

وذلك الفساد اما بمعنى خروج السماء والارض عن النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما فى الاصل كما قالوا واعلم ان التوحيد الذى هو نفى التشريك فى حقه سبحانه وتعالى على قسمين لانه اما كائن بحصر وجوب الوجود اى بان يقال ويعتقد ان واجب الوجود هو الله تعالى خاصة لا غيره او كائن بحصر الخالقية لله تعالى بان يقال ويعتقد ان الخالق هو الله تعالى فلا خالق سواه او كائن بحصر المعبودية له تعالى بان يقال ويعتقد ان العبادة مخصوصة لله تعالى لانه لا معبود للخلق بالحق سواه والاول اى التوحيد على طريق حصر وجوب الوجود لله تعالى قد مرت الاشارة الى دليله فى نفى المثل حيث قال ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية كما قال مولانا الخيالى فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قال بعض الافاضل لا يخفى ان المشار اليه فى نفى الند هو حصر وجوب الوجود بالنسبة الى واجب آخر من نوعه على معنى ان ليس فى الوجود واجب متماثلان لاستلزامه فساد التركيب لا حصر مطلقا كما هو المدعى اذ على تقدير وجود واجبين بسيطين لا يلزم شئ من الفسادين المذكورين فى نفى المثل والاشارة المستفادة من دليل نفى المثل لا نفى اثبات المدعى انتهى وقد يستدل اما وجه التمريض اى ذكره بقد الداخلة على المضارع المفيدة للتمريض فللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفى ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره عليه اى على نفى تعدد مطلق الواجب بانه اى الشان لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه اى المجموع الى كل منهما ضرورة احتياج الكل الى الجزء قال الكلنبوى الاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع فى وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه انتهى فلا بد له اى المجموع من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة المحتاج اليها لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول

اى صورة عدم كون نفس المجموع علة لنفسه فلاستحالة كون الشئ
فاعلا لنفسه لوجوب تقدم الفاعل واستحالة تقدم الشئ على نفسه
فان قيل يجوز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ بلا هيئة اجتماعية والمعلول
هو المجموع مع الهيئة الاجتماعية قلنا المراد من المجموع معروض الهيئة
الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع كما صرح به مولانا الخيالى
بعبارته واما الثانى والثالث اى صورة عدم كونهما علة وصورة عدم
كون غيرهما علة فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره لان الجزء غير الكل
قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام والثانى اى صورة عدم كون
احدهما اى احد الواجبين المتعددين علة للمجموع قد اشير اليه اى الى الثانى
فى الآية الثانية المذكورة اعنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية قال
بعض الافاضل كون الآية الثانية اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما
باعتبار كونها دليلا نقليا فتصريح لا اشارة لان لفظة لو كما تقرر فى موضعه
وضع لامتناع الاول لامتناع الثانى ويحتمل ان يكون الاشارة لاحتمال
ان لا يكون المراد من الآلهة الخالق بل الواجب والمعبود لكن الملايم للتالى
وهو فساد العالمين تعدد الخالق لا الواجب والمعبود ويحتمل ان يكون
الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق والآية بنفى الجمع ونفى الجمع لا يستلزم
الانحصار فى احد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل
على بطلان الاثنين بلا فرق بل بطريق الاولى انتهى وقد قيل انه دليل اقناعى
اى الآية دليل اقناعى والمطلوب يقينى هذا القائل هو العلامة الثانى سعد
الدين التفتازانى وهذا معارضة لقوله والثانى قد اشير اليه او نقض
للدليل المشار اليه بان يقال هذا المطلب برهانى والمشار اليه فى الآية اقناعى
لا يفيد اليقين فلا يصح الاستدلال بها كما سبق آنفا فافهم لجواز ان
لا يختلفا الواجبان المتعددان بل ان يتفقا فى كل حال من لوازم الوجوب
فلا يلزم حينئذ الفساد قوله ويمكن اشارة الى برهان التمانع وحاصله ان
جواز الاتفاق لا ينافى امكان التخالف وامكان التخالف ح لما ذكره الشارح
فيكون التعدد غير ممكن لان الممكن هو الذى لا يلزم من فرضه اى
وجودا وعدما محال ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف بمعنى انه

اذا تعدد الواجبان فيمكن ان يكون بعض منهما مخالفا للآخر فى التدبير و
التصرف وعلى تقدير التخالف اى على تقدير تخالف الواجبين اما ان يحصل
مراد احدهما دون الآخر او كلاهما اى او ان يحصل مراد كل منهما او ان
لا يحصل شئ منهما اى او لا يحصل شئ من مرادهما يعنى من مراد كل منهما
والكل اى كل صورة من الصور المذكورة محال بالذات اما الاول اى
محالية حصول مراد احدهما دون الآخر فلاستلزامه اى فلاثباته لكونه
مستلزما كون بالنصب مفعول الاستلزام الآخر اى الواجب الآخر
اعنى الاله الآخر عاجزا عن ايجاد ما اراد فلا يكون هو حينئذ خالقا
والحال انه قد فرض على صيغة المجهول انه خالق هف اى هذا خلف واما
الثانى اى محالية حصول مراد كل منهما فلاستلزامه اجتماع النقيضين
لان احدهما اراد ان يكون هذا اسود مثلا والآخر اراد ان يكون ذلك
بعينه ابيض فاجتمع النقيضان على تقدير حصول ما ارادا واما الثالث
اى محالية عدم حصول مراد كل منهما اصلا فلاستلزامه ارتفاع النقيضين
كما لا يخفى فان منع على بناء المعلوم اى ان منع هذا القائل او على بناء المجهول
قوله استلزامه بالنصب مفعول منع على تقدير الاول او بالرفع نائب
الفاعل لمنع على تقدير الثانى قوله امكان منصوب بالمفعولية لاستلزامه
على التعدد التخالف مضاف اليه لامكان وضمير استلزامه راجع الى التعدد
قوله لجواز بمعنى بناء على جواز ان يكونا اى الواجبان اى الآلهات
المفروضان متفقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما فيها اى
فى الارادة قوله اما تأييد لقوله بحيث يستحيل لان مقتضاهما ايجاد
الخير دائما او الغالب بالجر فيه الخير اى ايجاد ما غلب فيه الخير
فضمير فيه عائد الى الالف واللام فى الغالب وهو الذى لان الالف واللام
الداخل على اسم الفاعل يكون بمعنى الذى على ما عرف فى محله قال فى
شرح المواقف خاتمة فى نقل رأى الحكماء الفضلاء قالوا الموجود خير
محض لا شر فيه اصلا كالعقل والافلاك واما فيه الخير غالبا على الشر
كما فى هذا الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة
اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما ما يكون

شرا محضا او الشر فيه غالبا او مساويا فليس شئ منهما موجودا انتهى
واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق بينهما فى الارادة اعلم انى قد نستبت
ذكر ما ذكره مولانا الكلنبوى فى هذا المقام ليتضح المرام عند من هو
دون الاعلام فاقول قال ذلك الهمام وذلك البرهان على ما فى كتب
القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لامحالة بشرائط الالوهية
من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بان يريد
احدهما كون هذا الجسم فى هذا الزمان مثلا ابيض او فى هذا المكان
والآخر كونه فيه اسود او فى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال
على كل ممكن فى كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس
التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا
يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان
يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة فى
الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه آله قادر على الكمال
وهو اجتماع النقيضين وهو كون الجسم ابيض واسود او فى مكانين
مختلفين معا او لا يحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع
فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفى تعدد مطلق الاله
القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء
كانا الهين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا
على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافى لكمال القدرة
بل زاد فى محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا
هف الى آخر ما فصله تفصيلا قوله فالجواب آه اشارة الى برهان التوارد
وجواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من الفساد والحاصل انه
لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخلو كما قال انه لا يخلو من
ان يكون قدرة كل منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا شئ منهما
كافية اى لا يكفى قدرة كل منهما على حدة على حدة او احديهما كافية فقط
وعلى الاول وهو صورة كون قدرة كل منهما وارادته المتعلقة بوجود العالم

كافية فى وجود العالم يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلوم واحد
وهو وجود العالم وعلى الثانى وهو صورة ان لا يكفى قدرة كل منهما على
حدة على حدة يلزم عجزهما اى عجز الالهين المفروضين لانه لا يمكن لهما اى
لكل واحد منهما التأثير باشتراك الآخر وعلى الثالث وهو صورة كون
احديهما كافية فقط لا يكون الآخر خالقا لانه عاجز وكل عاجز لا يكون
خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق هذا علة لقوله فلا يكون
الها بطريق الاقتباس ومعناه هل يستوى من يخلق ومن لا يخلق فا
لاستفهام انكارى قال المصنف فى المواقف واما المتكلمون فقالوا
يمتنع وجود الالهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين الاول انه
لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء
اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستويان النسبة
فاذا يلزم وقوع المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينوا من امتناع مقدور
بين قادرين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح انتهى قوله لا يقال آه
ارادة للشق الثانى ومنع لمحذوره قيل هذا بحسب الظاهر اختيار الشق
الثانى بناء على ان كون لا شئ منهما كاف اعم من عدم كفاية كل منهما او
بعض منهما ولكن الاولى ان يحمل على الشق الرابع غير المذكور فى الجواب تدبر
انتهى انما يلزم العجز فى صورة الاشتراك اى عجز كل منهما فى صورة ان
لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر اذا انتفى القدرة على الايجاد اى اذا
لم يوجد لهما اى لكل واحد منهما القدرة على احداث ما اراد بالاستقلال
دون الاشتراك اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد اى على خلق ما اراد
بالاستقلال بمعنى حال كونه مستقلا برأسه ولكن اتفقا اى الالهان
مع ذلك على الايجاد اى على ان يخلقا ما ارادا بالاشتراك لا بالاستقلال
فلا يلزم حينئذ العجز اى عجزهما ومثاله كائن كما ان القادرين على صيغة
التثنية اى الرجلين القادرين على حمل الخشبة او الحجر مثلا بالانفراد اى
بانفراد كل منهما برأسه لا يحمل كل منهما تلك الخشبة برأسه اى مستقلا
دائما بل قد يشتركان فى حملها اى فى حمل تلك الخشبة كما قالوا فى مذهب
امام الحرمين فى افعال العباد بانه حاصل بمجموع القدرتين وتشريك

قدرة العبد فى فعله لا يقتضى عدم قدرته وعجزه تعالى عن خلقه بل
تشريكه لحكمة كون فعله بقدرته مدار ثواب او عقاب وذلك الاشتراك
عند تحقق القدرة المستقلة لا يستلزم عجزهما اى عجز ذلك الرجلين
المشتركين لان ارادتهما قد تعلقت ونفسهما اشتهت بالاشتراك
فى حملها وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال فى حملها براسهما ولم يحصل
لهما ذلك الحمل والمراد منه اى من قوله لو ارادا بالاستقلال انه لو اراد
الشئ بالاستقلال دون استعانة آخر ولم يحصل ذلك الشئ بارادته
كما لا يحصل الشئ بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة الاستقلال وارادة
الشئ بالاستقلال لانا نقول هذا جواب باثبات الملازمة الممنوعة
بتحرير المراد يعنى ان المراد من الارادة فى الشقوق الثلثة هى الارادة بالايجاد
على طريق الاستقلال وح يلزم عجزهما فى الايجاد بالاشتراك لتخلف مرادهما
عن ارادتهما المستقلة فتأمل تعلق مصدر مضاف الى فاعله ارادة
كل منهما على تقدير الاشتراك وانما ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة
ان كان ذلك التعلق كافيا فى حصول المراد لزم المحذور الاول وهو
اجتماع المؤثرين وان لم يكن ذلك التعلق كافيا وكان بينهما ارادة
مشتركة لزم المحذور الثانى وهو عجزهما او عجز احدهما فالثانى بمعنى
المتاخر من الاول وهذا المعنى معنى لازم للثانى والمتلازمتان بينتان و
فى نسخة بديهيتان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير
يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان الترديد بين الشقوق
الثلثة غير حاصر اذ بقى هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو احتمال
ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب
عنه بقوله وما اوردتم من المثال فى سند المنع اى تنوير السند اذ تعريف
السند وهو ما يذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لا يصلح للسندية لانه
قياس مع الفارق فان قياس قدرة الواجب على المثال المذكور قياس مع
الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف
قدرة الواجب تعالى اذ فى هذه الصورة ينتقص ميل اى قدرة كل واحد
منهما اى من حاملى الخشبة او من القادرين من الميل الذى يستقل

فى الحمل متعلق بينتقص قدر ما يتم بالميل الصادر عن الآخر حتى ينقل
على بناء المفعول وعلى نصبه بمجموع الميلين وحاصله اذا رفع زيد خشبة
كان قوته الذى بها ترفع الخشبة مقدار اربع دراهم مثلا واذا رفع
زيد مع عمرو تكون قوت زيد درهمين فيسهل عليه ومعلوم ان عمل رجل
واحد اذا كان مشتركا بين الرجلين كان ذلك العمل سهلا لكل منهما
بخلاف الرجل الواحد وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل الناقص
فاعلا مستقلا فى حمل الخشبة فيتحقق عجز كل منهما وفى مبحثنا هذا على فرض
واجبين مستقلين ليس المؤثر الا تعلق القدرة المشهور عند الاشاعرة
نسبة التاثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة
فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التاثير مؤثرا مجازا
او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة و
الارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التاثير اعم من التاثير
بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة فى تاثير القدرة المؤثرة فى
المقدور ولا يتصور الزيادة والنقصان فالتوارد ثابت فى شئ
منهما اى من الارادة والقدرة لاختصاصهما اى الزيادة والنقصان
بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام قاله الكلنبوى وقال
الخالى وذلك لان كل واحد منهما امر وجدانى غير قابل للتجزى لا فى ذاته
ولا فى اعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان
اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانهما ولا يتصور الزيادة فى
تعلقهما ايضا بعين ما ذكر انتهى وهذا وجه متين من سوانح الوقت
هذا من قبيل انبت الربيع البقل لا يبقى فيه ريبة والله ولى التوفيق والثالث
وهو حصر المعبودية وهو اى حصر المعبودية هذه جملة معترضة بين
المبتدا والخبر للبيان والايضاح فان خبر والثالث فقد دل والفاء فى
فقد دل جواب المقدر تقديره واما الثالث ان لا يشرك بعبادة ربه
احدا لا يخفى ان فيه لطافة وهى اى اللطافة فيه انه اشارة بالتفسير
الى دليل الحصر فقد دل عليه الدلائل السمعية من الآيات والاحاديث
وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا

ظرف لدعوا اى قبل سائر التكاليف الشرعية او قبل التكليف بالتوحيدين
الاولين الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى
حكاية عن ابراهيم عليه السلام اتعبدون يا قوم ما تنحتون من
الاصنام الهمزة لانكار الواقع لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام
واقعة لكنها غير لايقة قال الكلنبوى اشار بقوله غير لايقة الى ان الانكار
هو الانكار التوبيخى نحو اتعصى ربك لا الانكار التكذيبى نحو اتقو الواحد
ربع الثلثة والنحت بالتركى يونمق ويونتمق وبالفارسى تراشيدن يقال
نحت الخشبة بمعنى اغاجى يوندى ويونندى وتراشيد چوب را فالمعنى
اتعبدون يا ايها الكافرون ما تصنعون من الاصنام بالنحت من الاحجار
والاشجار ان هو الا من كمال جهلكم وغفلتكم عن الحق والله خلقكم وما
تعملون دليل لانكار العبادة الباطلة حاصله وان ما تعبدون مخلوق
لله تعالى كما كنتم مخلوقين له سبحانه وتعالى فكيف لا تعبدون
الخالق وتعبدون المخلوق مثلكم قال المصنف (ولا ظهير له)
قال الشارح لا معين له قوله (ولا يحل) سبحانه وتعالى
(فى غيره) من الحل بفتح الحاء والحلول بضم الحاء على وزن القعود لا
من الحل بكسر الحاء والحلال بفتح الحاء فاذا كان من الحلول فيكون يحل
من الباب الاول غالبا وقد يجيء من الثانى نادرا واما اذا كان بمعنى الحل
والحلال فيجيء مطلقا من الباب الثانى اى لا ينزل الله ولا يدخل فى غيره ذاتا
وصفاتا لانه كما لم يحل ذاته تعالى فى غيره لا يحل صفاته تعالى ايضا فى غيره
لان الانتقال لا يتصور فى الصفات وانما هو من خواص الذات لا مطلقا
بل من خواص الاجسام فلذا قال الشارح لا بطريق حلول الشيء فى المكان و
لا بطريق حلول الصفة فى الموصوف قال بعضهم واما الحلول بطريق
حلول المجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزه الامام وقد صرح به
فى حصر اقسام الجواهر فى الخمسة فلا يجرى فى نفيه شيء مما ذكر هنا اذ الله
لا بجوهر ولا عرض انتهى ثم قال الشارح اما الاول وهو عدم حلوله
فى غيره بطريق حلول الشيء فى المكان فلتنزهه سبحانه وتعالى عن
المكان والحيز الفرق بين المكان والحيز بالعموم والخصوص مطلقا

لان كل حيز مكان وليس كل مكان بحيز من حيث ان كل محل الكون والسكون
مكان سواء كان اطرافه محاطا اولا واما الحيز فهو خاص بمكان محاط
اطرافه بسور من الحجر او غيره هذا ما اخذ من كتب اللغات واما ما اطلعت
عليه فى كتب القوم فهكذا المكان والحيز مترادفان عند الحكماء على ما قاله
الشريف العلامة فى المكان والحيز وهو عند الحكماء هو السطح الباطن
من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واما عند المتكلمين
فبينهما عموم وخصوص مطلقا قال الشريف فى التعريفات الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شيء ممتد كالجوهر الفرد وقال فى المكان وهو
عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده فاضبط
ولا تنس قوله لكونهما اى المكان والحيز من خواص الاجسام والجسمانيات
ان كان الحصول فى المكان بالتبع بيان لعلة تنزهه عن المكان والحيز فافهم
واما الثانى وهو عدم حلوله فى غيره بطريق حلول الصفة فى الموصوف
فلاستلزامه اى لكون الحلول على الطريق الثانى مستلزما الاحتياج
مفعول لاستلزامه المنافى صفة الاحتياج للوجوب وذلك لما
تقرر عندهم من ان الحال فى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه
فافهم يؤيد لما سبق من التعليل ما ذكره شارح المواقف بقوله ولان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا
لو استغنى عنه لذاته لم يحل فيه والا لاحتاج اليه لذاته ولزم قدم
المحل مع احتياجه تعالى وتركبه والا لكان الواجب اصغر الاشياء و
ايضا الاجسام متساوية لامكان الحلول فيها فيمكن الحلول فى البقة و
النواة والخصم معترف ببطلانه قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله تعالى
فى عيسى عليه السلام تنبيه على انه كما لا يحل ذاته الى غيره لا يحل صفته
فى غيره لان الانتقال لا يتصور الا فى الاجسام قال فى شرح المقاصد
ومن النصارى من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى
صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل
ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانيات قال فى المواقف

ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته تعالى فى المسيح اى عيسى عليه السلام
او حلول صفته تعالى فيه اى فى المسيح اراد بالحلول الاول الحلول الجوارى
وبالثانى الحلول السريانى فى اجزاء محله وهذا اذا اريد بالمكان السطح الظا
من الحاوى والا فان كان البعد المجرد كان الحلول فيه سريانيا فتامل
كل منهما اى من حلول ذاته فى المسيح وحلول صفته فيه اما حلول فى بدن
المسيح او حلول فى نفسه اى روح المسيح واما ان لا يقولوا اى النصارى
بشئ من ذلك المذكورين وحينئذ اى حين اذ لم يقولوا بشئ من ذلك فاما
ان يقولوا اعطاه الله تعالى اى اعطى الله تعالى لعيسى عليه السلام قدرة
من عنده على الخلق اى على ان يخلق عيسى عليه السلام والايجاد عطف تفسير
للخلق اولا يعطى قدرة عليهما ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات التى يخلقها الله
تعالى على يد انبيائه الكرام مقارنا لدعواهم بالرسالة من قبل الله تعالى لتبليغ
الاحكام الى الخلق المكلفين ومع ذلك سماه من ثمة قولهم اى سمى الله تعالى
عيسى عليه السلام ابنا لا من جهة انه تعالى والد وعيسى عليه السلام
مولود له بل تشريفا واكراما له كما سمى الله تعالى ابراهيم خليلا له تعالى
فى قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات المذكورة كلها
باطلة من وجوه عديدة فلا يحتاج اظهار بطلانها الى افكار مديدة الا
الاحتمال الاخير وهو قوله اولا لكن آه وما نقل عن الانجيل معارضة
بان يقال لو لم يكن حالا فى عيسى عليه السلام لم يقع فى الانجيل ما هو المنقول
وهو قوله ان يوحنا اسم رجل من امة عيسى عليه السلام وهو واحد
من الحواريين قال البيضاوى الحواريون اصفياؤه وهم اول من
آمن به من الحوار وهو البياض وكانوا اثنا عشر رجلا انتهى وقيل الحوار
بمعنى يار والرفيق وجمعه الحواريون اذ ان الحواريين كانوا انصاريين
آمنوا بعيسى عليه السلام ونصروه فقيل لكل ناصر حوارى بمعنى القصر
لانهم كانوا قصارين للثياب والحاصل سئل يوحنا عن عيسى على نبينا
وعليه السلام انك تقول يا عيسى قال ابى كذا وامر ابى بكذا ارنا اباك حتى
نراه عيانا فقال لهم عيسى عليه السلام فلستم بمحتاجين الى رؤية ابى
فان من رآنى فقد رأى ابى ولما قيل له فكيف ذلك فقال بالواو الاستينافية

وابى حال من الحلول فى وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل يعنى ان الاعمال
التى تصدر عنى لا تحسبوا ان عاملها انا بل كلها معمولة لابى الذى هو حال
فى وآمن امر بالايمان وصدق امر بالتصديق بابى وابى فى فعلى فرض
صحته وعدم التحريف يعنى لا نسلم اولا صحة ذلك النقل من الانجيل
ولو سلمنا صحته فلا نسلم عدم التحريف والتغيير فى ذلك الانجيل
ولو سلم ذلك يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به اى اختصاص
عيسى عليه السلام بالله سبحانه وتعالى ويكون اطلاق لفظ الاب
عليه تعالى بمعنى المبدأ لا بمعنى الوالد فان القدماء كانوا يسمون المبادى
بالآباء قال فى القاموس التوليد التربية ومنه قول الله عز وجل
لعيسى عليه السلام انت نبيى وانا ولدتك بتشديد اللام اى ربيتك
فقالت النصارى انت بنيى بتقديم الباء وضمها كما فى سورة يوسف
يا بنى لا تقصص آه وانا ولدتك بفتح اللام من ولد يلد تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وانت تعلم يا ايها العالم المتفنن ان المتشابهات فى القرآن
الكريم وغيره من الكتب الالهية مثل التورية والزبور والانجيل التى
انزلها على انبيائه العظام كثيرة وردها اى المتشابهات العلماء بالتاويل
اى العالمون بالتاويل والتوجيه او العلماء المتأخرين على طريق التاويل
اليها اى الى معنى علم ذلك بالدليل فلو ثبت ذلك اى ما نقل من الانجيل
لكان من هذا القبيل ومذهب غلاة جمع غال كغزاة جمع غاز وهو من الغلو
بمعنى التجاوز عن الحد وهى اى الغلاة مضاف الى الشيعة وهم الروافض
وهم اى الشيعة ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية والغلاة ثمانية عشر
كما فى آخر المواقف الى متعلق بمذهب حلوله تعالى فى على رضى الله عنه
واولاده الكرام حيث قالوا اى غلاة الشيعة لا يمتنع اى لا يكون محالا
ظهور الروحانى اى ان يظهر الروحانى فى الصور الجسمانية كجبريل اى
كما ظهر جبرائيل عليه السلام احيانا عندما اتى بوحى الله تعالى الى حضور
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى صورة دحية اسم ذات شريفة
من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين قوله الكلبى صفة دحية
والكلب اسم قبيلة يعنى قبيلة بنى كلب والياء ياء النسبة وهو اى دحية

الكلبى كان من اجمل الناس وكان كافرا ثم اسلم فالالف واللام فى الكلبى للعهد الخارجى فافهم فلايبعد هذا من تتمة كلام الغلاة ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين وهو اى بعض الكاملين كائن كعلى رضى الله عنه واستدلوا عليه بقوله تعالى ان الله هو العلى الكبير فانظروا الى حماقتهم وجهلهم فان العلى اسم شريف من اسماء الله تعالى مع انه لايثبت مدعاهم بتمامه فان مدعاهم هو الحلول فى الاولاد ايضا وانه انما يفيد الاتحاد لا الحلول واولاده والائمة المعصومين وهم اثناعشر عندهم رضى الله عنهم قوله وانت تعلم ليس من كلام الشيعة بل هو من كلام الشارح رحمه الله ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل عليه السلام لم يحل فى دحية الكلبى لافى بدنه ولافى روحه بل ظهر اى جبرائيل بصورته اى فى صورة دحية وهذا اى تصحيحهم بحلوله تعالى فى على واولاده بظهور جبرائيل فى دحية قرينة دالة على انهم اى غلاة الشيعة لم يريدوا عند الاطلاق بالحلول معناه الموضوع الحقيقى بل ارادوا به اى بالحلول معنى الظهور ويؤيده ما قال فى شرح المواقف من انهم قالوا اى غلاة الشيعة ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ففى طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفى طرف الخير كالملائكة فان جبرائيل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى يستحيل حينئذ ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك لشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة قال المصنف (ولايقوم بذاته سبحانه وتعالى (حادث) من الحوادث اصلا وقطعا قال المجوس كل حادث هو من صفة الكمال يجوز القيام به تعالى وقال الكرامية يجوز لكن لامطلقا بل حادث يحتاج اليه البارى تعالى فى الايجاد قيل قائله هو السيد الشريف قدس سره لان دليل للملازمة ما والمراد بما الموصول الصفة الحقيقية الموجودة يقوم به اى بذاته تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال يعنى ان الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى

قديمة لان كل ما يقوم بذاته تعالى صفة الكمال وكل صفة الكمال قديمة فلو كان حادثا لكان خاليا عنه اى عما يقوم به وهو صفات الكمال لان الحادث ما يكون مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فى الازل متعلق بخاليا ولو كان خاليا عنه فيه لكان خاليا عن صفة الكمال والخلو عن صفة الكمال فى اى وقت كان نقص اذا كانت ممكنة وههنا كذلك على ما قيل ان ازلية الامكان يستلزم امكانها والحال هو اى الله سبحانه وتعالى منزه ومقدس عن ذلك اى عن النقص من كل وجه وهذا اى ما قيل بيان وجه التمريض بقيل انما يتم آه حاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لاكمال فى وجودها ولانقص فى عدمها اذا لم يكن اى لم يوجد له تعالى صفة لاكمال ولانقص فى وجودها وعدمها واورد المورد السيد الشريف ايضا بالنظر الى الكبرى على هذا على قيل قال الكفوى اى على الدليل المذكور وحاصل الايراد منع لقوله والخلو عن صفة الكمال نقص وتصويره انه لانسلم ذلك وانما يكون الخلو الخ كما قال الشارح انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن الله تعالى حال منصوب بالظرفية للخلو متصفا بكمال بالتنوين يكون زواله اى زوال ذلك الكمال الاول شرطا لحدوث هذا الكمال الثانى بان قيد للمنفى يتصف دائما بنوع كمال قديم يتعاقب افراده من الازل الى الابد لان النقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم حصول الكمال الممتنع واجيب عنه هذا المجيب سعد الدين التفتازانى بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذ لاوجود له اى للنوع الا فى ضمن الفرد وفى نسخة فى ضمن الافراد قلت قائله الشارح رحمه الله وانت خبير بفساد ذلك الجواب كما سلف اى سبق وتقدم من ان المراد بالقدم النوعى ان لايزال فرد من الافراد موجودا ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى القدم وانما ينافيه تناهى الافراد والحكماء قائلون بعدم تناهيها ولامذهب للسائل فيوجه السؤال ولايندفع بهذا الجواب وانما يندفع ببرهان التضايف وغيره فلذا قال والوجه فى ابطال هذا الاحتمال

اى احتمال ان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد
ما اسلفناه اى ذكرناه مقدما من بيان لما ابطال للحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية بجريان برهان التضايف وهو النسبة الواقعة بين
الشيئين اللذين لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر وغيره اى وبجريان
غير برهان التضايف كبرهان التطبيق فيها اى فى ابطال الحوادث قوله
هذا فى مقام هذا الذى ذكرته لك الآن او فى مقام مضى هذا والمراد
اى مراد المصنف من لفظ الحادث المذكور فى المتن ههنا اى فى قوله
ولا يقوم بذاته حادث الصفة الحقيقية الحادثة واعلم ان هذا تنبيه
على ظابطة تنتفع فى دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام
حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافة كالقبلية والبعدية وفى عدادها الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير فى القسم الاول مطلقا
ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير فيه
نفسه ويجوز فى تعلقه واما صفات الاضافية اراد به نفس الاضافات
سواء كانت اضافة الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات
الحقيقية كتعلق العلم والارادة والقدرة والصفات السلبية اى نفس
السلوب فيجوز التغير فى الاتصاف وعدم الاتصاف والتبدل فيها
اى فى الاضافية والسلبية فى الجملة اى من الجانبين كما يدل عليه قوله
وانما يتغير ما اضيف اليه او نقول التغير والتبدل فى التعلق لا فى الخالقية
مثلا كذا فى شرح المواقف او نقول معنى فى الجملة فى بعضها واليه يوحى
قوله بعيد ذلك لا نسلم جريان الدليل فيها كلها كخالقية زيد وعدم
خالقيته اى زيد وفى نسخة وعدم خالقية عمرو وذلك اى جواز التغير
والتبدل فيهما يعنى انهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين وذلك الطرف
لا يجب ان يكون طرف الموصوف بهما بل يجوز ان يكون الطرف الآخر
وهو المضاف اليه فافهم لان التبدل فيها اى فى الاضافة انما هو
بتغير ما اضيف اليه لا بتغير بالجر والتنوين فى ذاته سبحانه وتعالى
فيجوز قيام الصفات الاضافية والسلبية بذاته تعالى بخلاف الصفات

الحقيقية الحادثة كما اذا انقلب شئ من يمينك الى يسارك وانت ساكن
غير متغير فانه لم يتغير فيك صفة اصلا وانما تغير نسبتك اليه وهو
امر اعتبارى والصفات الحقيقية كانه سلمنا ان التبدل فى الصفات
الاضافية والسلبية لا يستلزم التبدل فى ذاته تعالى لكن التبدل
فى الاضافة يستلزم التبدل فى صفاته وقد ثبت ان الصفات الحقيقية
لا تتبدل وفهم ذلك من قوله ولا يقوم بذاته حادث فاجاب بما ترى
يعنى قال والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقها
دون انفسها فان الخالقية من الصفات الاضافية كما هو مذهب
الاشاعرة او من الحقيقية المتغير تعلقاتها بالمخلوق لا انفسها كما هو
مذهب الماتريدية لا يقال هذا الدليل وهو لو كان شئ من الحوادث
الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفات الكمال فى الازل
جار فى الاضافات كتعلق العلم وايجاد العالم واجناسها وانواعها
واشخاصها والسوالب كسلب الجسمية وسائر النقايص بان يقال
الاضافة والسلوب لا تقوم بذاته تعالى لان ما يقوم بذاته لا بد و
ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا فى الازل عن صفة
الكمال وهو محال مع تخلف المدعى على صيغة اسم المفعول وهو كون
ما يقوم بذاته تعالى قديما وليس بحادث لئلا يلزم كونه تعالى محلا
للحوادث عنه عن متعلق بالتخلف والضمير المجرور راجع الى الدليل
وجعل الكلنبوى هذا الكلام خلاصة من وجه وتفصيلا من وجه آخر
بقوله كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا
كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة
كمال ولا شئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما فلو صح الدليل
المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لا حادثة متجددة وعدم الخالقية
ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق والكل باطل اما الثانى فظاهر واما الاول
فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى
تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم تعلقهما
السابق الازلى الزائل بحدوث التعلق واللاحق للحادث بزوال التعلق

عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا انتهى لانا نقول لانسلم جريان الدليل فيها اى فى الاضافات والسلوب كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد من الاضافات التى يستلزم كونها كما لاكون العالم قديما ليس من صفات الكمال حتى يكون بالنصب الخلو عنها فى الازل نقصا بل للترقى قد ندعى ان الخلو عنها اى عن الاضافات والسلوب فى الازل وعن متعلق بالخلو كمال اى صفة كمال فى حقه تعالى فكيف يتأتى امتناع تجددها فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا يظهره بضم الياء وكسر الهاء وفى بعض النسخ يظهر به من الثلاثى المجرد مع باء التعدية استئثاره تعالى قيل اختصاصه وقيل اختياره وقيل تفرده فكل منها لايبعد بعضها عن بعض فى المعنى يقال استأثر بالشئ اذا اختص به بالقدم متعلق بالاستئثار الزمانى كما استأثر بالايجاب لابالاختيار بالقدم الذاتى قوله بناء على انه علاوة للترقى يمكن ان يقال فى السند وجود العالم فى الازل ممتنع لان الازلى يكون قديما ووجود العالم حادث فالوجود فيه يستلزم اجتماع القدم والحدوث وهو محال كما لايخفى فلايكون عدم ايجاده وخلقه فى الازل نقصا فى حقه تعالى كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا فى حقه تعالى قالوا فى توجيه ذلك ان عدم قدرته تعالى على الممتنعات ليس بانه عاجز القدرة بل هو قادر فى ذاته وعدم اظهار قدرته لعدم قابلية المحل فلايلزم نقص فتأمل قوله ومايقال آه اعتراض على قوله على انه لايمكن آه فانه صريح فان ازلية العالم ممتنع فاعترض عليه بانه كيف يجوز الحكم بامتناع ازلية العالم مع ان الحكم بازلية امكان العالم ثابت ومقرر فيما بينهم وهو يستلزم امكان ازلية العالم فلا يصح القول بامتناع ازليته فافهم من ازلية العالم يستلزم امكان الازلية ليس بشئ حاصله الطعن فى الملازمة وليس للامكان ازلية جزما فان معنى الازل استمرار امكان الشئ وجواز وجود الشئ ومعنى الثانى جواز ان يوجد الشئ وجودا مستمرا ازلا وابدا وظاهر ان استلزام الاول للثانى ليس بينا كما صرح به بعضهم بعبارته قال هنا الكلنبوى لانه يجوز

ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالى لابالنسبة الى الوجود الازلى فيكون الممكن ممكن الحدوث ممتنع القدم انتهى كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا كما ذكرناه مع دليله مفصلا فى بعض تعليقاتنا الكلامية المسمى بالانموذج اقول معنى ازلية امكان الشئ ان يكون الازل ظرفا لامكان وجوده فيما لايزال ومعنى ازليته ان يكون الامكان جهة لنسبة وجوده اليه فى الازل هذا وخلاصة هذا القول هو وجود العالم فى الازل ممتنع كما ادعاه مستدلا بان ازلية الامكان آه وزبدة كلام الشارح انه ليس كذلك مستندا بما يبسط فى بعض تصانيفه هذا وقد بسط الكلام فى الاستلزام وعدمه السيد السند فى شرح المواقف بان نقل كلام القوم ثم اعترض عليه ثم حققه بما هو حق عنده فتركناه مخافة التطويل واردت الاطلاع فاسلك ذكر ذلك السيد وهذا عين ماصرح به بعضهم بعبارته واما السلوب فما كان فى كونه كمالا مثل سلب الجسمية ولوازمها مثل المكان والحيز والزمان وامثالها من خواص الجسم والجسمانيات مثل التحيز فى الحيز والتمكن فى المكان عنه تعالى قال مولانا السيلكوتى هنا اى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى واما السلوب التى لايستحيل اتصافه بها كسلب المعية التى كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد ان لم يكن فحكمه حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام انتهى فجريان الدليل فيها اى فى تلك السلوب لايضر لان المدعى وهو كون مايقوم بذاته تعالى حادثة غير متخلف لامتناع عنها اى فى الازل وفى ان السلوب فرع السلوب فانما يتصف بانه ليس بجسم بعد ما صدر عنه جسم والاجسام حادثة فيلزم خلوه تعالى عنه فى الازل وقد سبق هذا من المحشى الخلخالى نقلا عن الشارح المحقق فيما سبق من مباحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال قال المصنف (ولايتحد) الله تعالى (بغيره) مما سواه اصلا وقطعا قال الشارح رحمه الله يطلق الاتحاد بطريق الحقيقة والمجاز وله معان والمناسب منها بهذا المقام معنى الطريق فالمعنى على ثلثة طرق

او على طرق ثلثة وانما قيدت بطريق الحقيقة والمجاز بناء على ما هو الواقع
كما صرح به الشريف العلامة قدس سره بقوله هذا الاطلاق بطريق
الحقيقة فى الاول وفى الثانى واما الثالث فمجاز والاتحاد بالمعنيين
الاخيرين لايشك فى جوازه بل وقوعه ايضا وانما كان الاول حقيقيا
لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى
على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان
بان يصير زيد عمروا وبالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان
وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ واحد
كزيد فيصير هو بعينه شخصا اوغيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امرا
واحدا وبعده امرا آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى
بالضرورة يحكم بداهة العقل بعد تحرير الطرفين على نفيه وربما يزداد
توضيحه بنوع تنبيه انتهى على ثلثة انحاء جمع نحو الطريق الاول من تلك
الطرق الثلثة ان يصير الشئ اى الموجود بعينه اى بتعينه وتشخصه
الخاص به شيئا آخر اى موجودا آخر من غير ان يزول عنه شئ من ذاته
اوصفاته هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث الآتى او من غير
ان ينضم اليه شئ آخر هذا لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى الآتى وهذا
اى تحقيق الاتحاد على الطريق الاول محال مطلقا سواء كان ذلك فى الواجب
تعالى او كان فى غيره تعالى قال الكلنبوى اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره (او اتحاد الممكن بغيره ح)
ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع
التعدد اوفى الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد
والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا
محال لان الشيئين المتحدين ان بقيا بعد الاتحاد فى الوجود فهما اى
فذلك المتحدان اثنان اى معروض الاثنينية فلا اتحاد فيهما وان لم يبقيا
بعد الاتحاد بل فنيا ومحيا فهما معدومان لا وجود لهما فلا اتحاد بينهما
فى الوجود وان جاز اتحادهما فى العدم وان فنا احدهما وبقى الاخر فلا اتحاد
بينهما ايضا بل بقى واحد منهما وفنى الاخر وهو ليس من اتحاد الموجودين
فى شئ وايضا لايمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد

موجودا اومعدوما و الطريق الثانى من الطريق الثلثة فى الاتحاد ان
ينظم اليه اى الى الشئ شئ آخر فيحصل منهما اى من الشئ الاول و
الثانى الذى انضم الى الاول مؤخرا حقيقة واحدة المراد من الحقيقة
الواحدة ههنا اعم من الحقيقية والاعتبارية بحيث يكون المجموع اى
مجموعهما شخصا واحدا آخر ومثاله فى الظاهر كائن كما يقال صار
التراب طينا فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه و الطريق الثالث
من تلك الطرق الثلثة فى الاتحاد ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة
اى التحول هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ عن حالته الاولى لا
الاصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف ولذا احتاج الشريف
العلامة فى شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اى التغير والانقاد دفعيا
كان اوتدريجيا كما ذكر فى الكلنبوية بعبارته حاصله الانقلاب الجوهرى
او العرضى ولذا قال فى جوهره اوعرضه فالعينية اى التعين لا تبقى فامتاز
عن القسم الاول بكلا قسميه ومثاله كائن كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة
البياض وفاد على الجسم بدله صفة السواد والكل اى والاتحاد بكل طريق
من المذكورات فى حقه تعالى محال اما محالية الاتحاد بالطريق الاول فلما
اى فثابت لما مر من العلل المذكورة بقوله لان المتحدين ان بقيا الخ ويلزم منه
ايضا ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما فى شرح
المقاصد و اما محالية الاتحاد بالطريق الثانى فلان اى فثابت لان احدهما
اى احد الشيئين الموجودين اللذين انضم احدهما الى الآخر اذا لم يكن حالا
بالتشديد من الحلول فى الآخر امتنع اى صار محالا ان يتحقق ويثبت منهما
اى من ذلك الشيئين حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل
من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة ولذا قال
وهذا ضرورى فانا نعلم ضرورة ان الامر كما ذكر وان كان احدهما حالا
فى الآخر كما فى الطين فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر او بالعكس
يعنى اولا يخلو من ان يكون الآخر حالا فى الواجب والاول اى حلول
الواجب فى الآخر محال لاستغناء الواجب فى الوجود وامتناع اى فلامتناع

حلول المستغنى فى الوجود اذ لابد فى الحلول من حاجه ويستحيل ان يعرض
للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لايزول بالغير والثانى
اى حلول الآخر فى الواجب ايضا مثل الاول محال اى ليس بممكن اصلا
وقطعا لانه اى الشان لوكان المحل هو الواجب وهو الواو حالية اى الحال
ان الواجب مستغن فى الوجود عن الحال وغير محتاج اليه اى الى الحال
لان الاحتياج ينافى الوجوب فلايكون الحال صورة لاجنسية ولا
نوعية بل عرضا فيكون الحال عرضا والواجب موضوعا لان المحل ان احتاج
الى الحال فى بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا
واذا كان الحال عرضا فلايحصل منهما اى من الموضوع والعرض حقيقة
واحدة متحصلة اى موجودة فى الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك
حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد كما قال غايته ان يحصل حقيقة
واحدة اعتبارية قوله واورد عليه بانه آه الظاهر انه منع لقوله لان
احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة وحدة حاصله
انه لانسلم ذلك لجواز ان يكون المجموع محلا للجزئى الصورى فيحصل منهما
حقيقة واحدة فهذا اختيار للشق الاول من الترديد ربما كان الواجب
تعالى مع الغير محلا للجزء الصورى صورة نوعية كما فى العناصر الممتزجة
التى تحلها صورة المواليد الثلث يعنى الحيوان والنبات والمعدن فانها
بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة يستعد لفيضان الصورة
الجوهرية قوله ودعوى آه جواب سؤال مقدر تقديره يجب فى تحصيل
الحقيقة المركبة من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض وانفعال بعضها من
فاجاب بقوله ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة يعنى لايجب وان وقع فى بعض المواد بل الواجب الاحتياج بين
اجزائها مطلقا فلا يكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان سلمنا ان الواجب
هو المحل يعنى لانسلم ان يكون الواجب محلا فقط بل يجوز ان يكون الواجب
مع الغير محلا آه ولو نسلم ان الواجب هو المحل لكن لانسلم انه لايحصل من
الموضوع والعرض قوله الماهية الحقيقية فاعل لايحصل بل الاشراقيون
يعنى افلاطون ومن تبعه نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا اى

قوله وان حصل بان الوصلية نا فهم منه

الاشراقيون ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية اى
الصور الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اى الامتدادية
كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث
اى واما بيان استحالة المعنى الثالث فلان اى فثابت لان التغير الجوهرى
والعرضى فى حقه تعالى محال كما مر فى بحث استحالة قيام الحادث بذاته
تعالى من بيان لما عدم التبدل فى صفاته الحقيقية والتبدل فى الذات
بديهى البطلان فلذا لم يذكره قال المصنف (ليس) الله تعالى (بجوهر)
لان الجواهر اصل المركبات والصانع سبحانه وتعالى ليس باصل المركبات
ينتج من الثانى ان الجوهر ليس بصانع وينعكس الى قولنا الصانع ليس بجوهر
هذا هو المطلوب قال الشارح اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل
هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلان الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج
كانت لا فى موضوع فعلى مذهب الحكماء ايضا لا يصدق الجوهر على الواجب
لان وجود الواجب عينه كما قال فى شرح المواقف وذلك انما يتصور
فيما وجود غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا
عندهم ايضا او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان بكسر الهمزة
وفى نسخة عن المكان لكن الاول هو الاصح والتحيز فالله ليس بممكن ولا متحيز
قال بعض الافاضل سبق آنفا للجوهر تعريفان الاول قوله الجوهر
هو الممكن الخ والثانى قوله هو المتحيز الخ والتعريف الاول لبعض المتكلمين
القائلين بكون النفس الناطقة مجردة كالامام الغزالى والراغب الاصفهانى
فيكون افراده النوعية ثلثة النفس الناطقة المجردة والجزء الذى لايتجزى
والجسم والتعريف الثانى لجمهور المتكلمين النافين للمجرد مطلقا عقلا كان
او نفسا فيكون افراده النوعية اثنين الجزء والجسم انتهى قال المصنف
(ولا عرض) بالجر وليس الله بعرض فنفى المتقابلين عن الله تعالى لان
كلا منهما اى من الجوهر والعرض مقابل للآخر ان العرض بحسب اللغة
ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره كذا فى شرح العقايد قال
الشارح فى بيان علة انتفاءهما عنه تعالى لان العرض لايقوم بنفسه بل
يحتاج فى قيامه الى المحل المقوم بالتشديد والجر له اى للعرض قال

بعض الافاضل كون المحل مقوما للعرض محل نظر عند المتكلمين القائلين بان
الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل على محل ما لا على المحل المعين
فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده
الى محل ما قطعى فتأمل انتهى و الحال ان الواجب تعالى مستغن عن غيره
مما سواه فلا يحتاج فى وجوده وذاته وصفاته الى شئ اصلا وقطعا قال
المصنف (ولا جسم) بالجر اى وليس الله بجسم وهو مذاهل الحق وذهب
بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم
اى موجود وآخر منهم هو جسم اى قائم بذاته فلا نزاع معهم على
التفسيرين ومأخذه التوفيق قال الشارح فى بيان انتفاء الجسم عنه تعالى
لان الجسم عند المتكلمين هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة ومركب اما
عند ناقض للجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزى واما عند الفلاسفة فى الهيولى
والصورة فيحتاج اى الجسم الى الجزء لكونه مركبا فلا يكون الجسم واجبا
بل يكون ممكنا قال المصنف (ولا فى حيز) اى وليس الله تعالى فى حيز
اما الدليل على عدم التحيز فهو انه اى الواجب تعالى لو تحيز فاما فى الازل فيلزم
قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص
عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا (ولا فى جهة) اى وليس
الله تعالى فى جهة قال الشارح فى بيان انتفاء كينونته تعالى فى حيز وجهة
من الجهات لانهما اى لان الحيز والجهة كائن من خواص الاجسام والجسمانية
فتعالى الله عنهما علوا كبيرا قال المصنف (ولا يشار اليه) سبحانه
وتعالى (بهنا) اى بانه تعالى كائن هنا (او هناك) هذا مما لا حاجة اليه
بعد قوله ولا فى حيز لان المتحيز على ما صرح به المصنف فى المواقف المشار اليه
اشارة حسية بانه هناك او هنا الا ان المقام اقتضى كمال التنزيه بالتصريح
فافهم (ولا يصح عليه) اى على الواجب تعالى (الحركة) اى التحرك
ولو كان فى حالة الثبوت فى محل (والانتقال) من محل الى محل فان قلت
لم لم يقل ولا يصح له بل قال عليه قلت اشارة الى ان القول بصحة الحركة و
الانتقال سبب مضيق فى حقه تعالى لانه مناف لكماله وتنزهه وتقدسه
سبحانه وتعالى فافهم قال الشارح فى بيان علة ذلك لما سبق

من انها من خواص الاجسام والجسمانية ومن عدم التبدل فى الصفات
الحقيقية و الطائفة المشبهة هم الذين يشبهون الله تعالى بالمخلوقات
ومثلوه بالحادثات ولاجل ذلك جعلوا بضم الجيم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه
وان اختلفوا فى طريقه ويقال لهم المجسمة ايضا منهم خبر مقدم على مبتدأ
اى من المشبهة من قال انه تعالى جسم حقيقة انما قال حقيقة احترازا عن
الكرامية فانهم وان قالوا بانه تعالى جسم لكنه بمعنى الموجود عند بعضهم
وبمعنى القائم بنفسه عند اخرين فلا نزاع معهم الا فى اطلاق لفظ الجسم
عليه ثم افترقوا فقال بعضهم وهو مقاتل بن سليمان وغيره انه تعالى
مركب من لحم ودم وقال بعضهم وهو ابن الحكم الهشامى هو اى الواجب
تعالى نور يتلألؤ اى يتموج بضيائه كالسبيكة من الفضة البيضاء
وهو الشبر طوله سبعة اشبار جمع شبر بشبر نفسه والطول يستلزم
العرض ولكنه لم يذكر المقدار فيه اى فى العرض ومنهم من قال قولا باطلا
مثل اقوال المذكورين انه تعالى كائن على صورة نوع انسان هذا مبالغة
فى التجسيم فلذلك يكون له عذاب اليم فى الجحيم فمنهم من اى فجمن اذ قال
بعض منهم انه على صورة انسان منهم من قال انه تعالى كائن على صورة شاب
امرد وانما وصف الشاب بامرد لان الشاب مطلقا مقابل للشيبة سواء كان
ذا لحية وشارب ام لا والمراد هنا من هو المجرد عن اللحية والشارب والامرد
بمعنى من لا لحية له ولا شارب اجرد صفة بعدها للشاب وهو من لا
شعر فى بدنه اصلا وقوله جعد بمعنى ذى جعد اذ الجعد بمعنى شعر ذى
جعودة وهو خلاف البسط يعبر عنه اى عن الجعد بالتركى بقورجق وقطط
بفتح القاف والطاء كذلك بمعنى ذى قطط ولكنه وصف الجعد بمعنى شديد
الجعود يعنى بك چوق قورجق والحاصل جعلوه تعالى جبلا باطلا اى اعتقادا
عاطلا شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كان هذه الصورة مما
يشتهى لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة يناسب العز والوقار
وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية كما قال الشارح
ومنهم من قال انه شيخ وهو مقابل للشاب اشمط الرأس والشمط بفتحتين
بياض شعر الرأس يخالط بسواده فالمعنى شيخ ابيض شعر رأسه يعنى مشرب

ومنهم من هو ابو عبد الله محمد بن كرام وعليه اليهود قال هو في جهة
الفوق ومماس اصله مماسس للصفحة اى السطح العليا من العرش
الاعلى ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط مثل يمدّ
الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل الحمل اى يصوّت العرش تحته تعالى
اطيط منصوب بنزع الخافض اى كاطيط الرحل بفتح الراء وسكون
الحاء بالتركى سَمَرْ الجديد تحت الراكب الثقيل الجسد وهو يفضل
اى يزيد من كل جهة على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال وهو تعالى
محاذ اصله محاذى من الحذاء اى مقابل للعرش من جهة الفوق غير مماس
اصله مماسس من المس له اى للعرش وبعده تعالى عنه اى عن العرش
بمسافة متناهية لا غير متناهية يقول به بعض اصحاب محمد بن الهيصم
وقيل قائله محمد بن الهيصم بمسافة غير متناهية لا متناهية ولم يستنكف
اى لم يمتنع هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين لان الابعاد
متناهية واراد بالحاصرين البارى تعالى والعرش ومنهم من تستر
بالبلكفة وهى منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة والحوقلة وهم
الذين قالوا ان الله تعالى جسم بلا كيف فقال ذلك القائل المتستر بالبلكفة
هو الله تعالى جسم لكنه لا كالاجسام السائرة المتعارفة وله تعالى
حيز ولكن لا كالاحياز جمع حيز ونسبته تعالى الى الحيز اى الحيزة
ليس كنسبة الاجسام السائرة الى احيازها وهكذا ينفى اى يحكم ذلك
القائل بانتفاء جميع خواص الجسم عنه تعالى حتى لا يبقى فى البين من المبالغة
فى النفى الا اسم الجسم فقط وهم وفى نسخة وهؤلاء اى ذلك القائل
ومن معه فى ذلك القول لا يكفّرون من باب التفعيل اى لا يحكم بكفرهم ولا
ينسبون الى الكفر والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و
الاطلاق اللفظى يتوقف على ورود الشرع كما صرح به فى شرح المواقف قال
الكلنبوى ولذا قال صاحب الامالى ⁂ ورب العرش فوق العرش لكن
⁂ بلا وصف التمكن واتصال ⁂ اقول فمقتضاه ان صاحب الامالى مشبه
متستر بالبلكفة او انه قال بما قال المشبه المتستر بالبلكفة لعدم التكفير فيه
فافهم بخلاف المصرحين القائلين بالصراحه بالجسمية بالياء المصدرية

اى بكونه تعالى جسما فانهم جوزوا احتياج البارى وهو نقص محوج الى
العلة وذلك افتراء على الله تعالى علوا كبيرا قوله واكثر المجسمة مبتدأ
وهم الظاهريون خبره والمتبعون صفة كاشفة لظواهر الكتاب
اى القرآن والسنة اى الحديث اما الكتاب فنحو قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى ونحو جاء ربك والملك ويد الله فوق ايديهم
والسماء مطويات بيمينه الى غير ذلك واما السنة فنحو قوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت الى السماء فقرره ولم ينكره وقال
انها مؤمنة وقوله عليه السلام رأيت ربى فى احسن صورة وان ربنا
ينزل الى سماء الدنيا وفضحك الرب حتى بدت نواجذه وحتى يضع
الجبار قدمه وقلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن الى غير
ذلك والجواب عن هذا التمسك انها ظواهر لا يعارض اليقينيات
الدالة على نفى المكان والجهة من شرح المواقف مع ضم وايضاح وقال
مفتى زاده اجيب بان خبر الآحاد ساقطة باليقينيات مطلقا وكذا
الظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات فبعضها مؤولة وبعضها محمولة
على الصفات بلا كيف واكثرهم اى اكثر الظاهريين المحدثون
القائلون بحدوث العالم وقيل هم المتمسكون بالحديث لا بالكتاب
وقيل انه يعنى المتأخرين ولابن تيمة ابى العباس احمد الذى له من المصنفات
مأة تصنيفه واصحابه اى ولاصحاب ابن تيمة ميل عظيم الى اثبات
الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها اى فى التشنيع على من ينفى الجهة
ورأيت فى بعض تصانيفه اى فى بعض مصنفات ابن تيمة من الكتب
انه اى ابن تيمة قال فيه لا فرق اصلا عند بداهة العقل بين ان يقال
اى ان يقول قائل فى حقه تعالى او مطلقا هو معدوم لا وجود له و
بين ان يقال طلبته اى وتحريته فى جميع الامكنة فى العالم فلم اجده فى
مكان اصلا ونسب اى ابن تيمة النافين مفعول نسب للجهة
متعلق بالنافين اى الذين ينفون الجهة فى حقه تعالى بان يقولوا ان الله
تعالى ليس فى جهة ولا الى جهة من الجهات الست الى التضليل متعلق
بنسب وفى نسخة الى التعطيل فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه

حيث حكم بانه موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة
قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من
عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك كما صرح به الكلنبوى بعبارته هذا
الذى ذكرته مذهبه اى ابن تيمة مع علو كعبه وشهرته فى العلوم النقلية
والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه مع المطالعة العميقة فيها ومحصل
كلام بعضهم اى بعض القائلين بالجسمية والجهة فى بعض المواضع من
الكتب ان الشرع كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ورد بتخصيصه
تعالى بجهة الفوق كما خصص على بناء المجهول الكعبة المعظمة بكونها
متعلق بخصص اى بكون الكعبة بيت الله تعالى ولذلك اى ولاجل او
ولعله ان الشرع ورد بتخصيصه بجهة الفوق يتوجه على بناء المجهول اليها
اى الى جهة الفوق فى وقت الدعاء انتهى المحصل ولا يخفى انه ليس فى هذا
القدر اى فى القول بان الفوق جهة الله تعالى تجوزا كما ان الكعبة بيت الله
كذلك غائلة مضرة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق
جهة الله تعالى ليس انه جهته حقيقة بل اراد به ان له شرفية لكونه
قبلة الدعاء فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه مختصا بجهة الفوق ليس
الا لشرفها لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله
تعالى ليس الا لشرفها وكونها قبلة الصلاة لا لكونه قبلة له تعالى حقيقة
كما صرح به مولانا الخلخالى بعبارته لكن بعض اصحاب الحديث من المتاخرين
اى متاخرى المجسمة لم يرض بهذا القول اى بكون الفوق قبلة الدعاء الى
جهة الله تعالى فقول الشارح وانكر كون الفوق قبلة الدعاء فى مقام
التفسير لقوله لم يرض آه بل صرح ذلك البعض وقال وانما قبلة الدعاء
هو وفى نسخة هى قبلة الصلاة وصرح بكونه اى الفوق جهة الله تعالى
حقيقة من غير تجوز اى من غير العدول من الحقيقة الى المجاز لعلاقة
المشابهة وغيرها قال المصنف (ولا) يصح عليه سبحانه وتعالى
(الجهل) الذى هو ضد العلم (ولا الكذب) الذى هو ضد الصدق
قال السيد الشريف فى التعريفات الجهل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو
عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشئ

والجواب عنه انه فى الذهن كذب الخبر عدم مطابقته للواقع وقيل
هو اخبار لا على ما هو المخبر عليه انتهى قال الشارح فى بيان علة انتفائهما
عن الله سبحانه وتعالى لانهما اى الجهل والكذب نقص اى صفة
نقصان فى حق من اتصف بهما فى نفس الامر والحال ان النقص عليه
اى على الله سبحانه وتعالى محال اما جهة المحالية فان الله تعالى
متصف بصفات الكمال والاتصاف معها بصفة النقصان عين
الجمع بين النقيضين فان قلت لم لا يجوز سلب الكمال لدفع هذا الاجتماع
قلت لا يجوز لان سلب الكمال واثبات النقصان مناف لمقام الالوهية
والربوبية فلزم سلب النقص واثبات الكمال اى الاعتقاد بانه ذو
الجلال والكمال وهو مطابق لما فى نفس الامر فاقبل وانت تعلم يا ايها
الطالب الزكى انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وذلك البرهان قول المصنف متصف بجميع صفات الكمال منزه عن
سمات النقص وعلى انه تعالى لا يجوز عليه التبدل وذلك البرهان
قوله منزه عن جميع صفات النقص وهذان البرهانان مما اجمع عليه
العقلاء لا حاجة الى سلب الجهل بقوله ولا الجهل واما الكذب
فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الوارد فى حق اهل الايمان
كما هو مذهب الاشاعرة بان يقولوا الخلف فى الوعيد من الكريم كرم
وهو اى الخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو فى المستقبل كالكذب
فى الماضى كما صرح به فى الصحاح يلزمه الضمير راجع الى من تجويز الكذب
عليه سبحانه وتعالى يعنى يستنبط من كلامه انه قال بجواز صدور
الكذب عن الله تعالى وبعضهم منع ذلك اى اللزوم المذكور زعما منه
ان الكذب لا يكون الا فى الماضى والخلف لا يكون الا فى المستقبل و
فساده اى فساد ما زعمه ظاهر لان الكذب اى الكلام الكاذب
هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان ذلك الخبر فى الزمان الماضى
او كان فى الزمان المستقبل اى الآتى ومن ذلك وفى نسخة ومنه
اى ومن اجل ان الكذب كما كان فى الماضى كان فى المستقبل كذب الله
تعالى المنافقين فى قولهم لئن اخرجتم آه فقال الم تر الى الذين نافقوا

وهو ابى بن سلول واتباعه يقولون لاخوانهم اخوة الكفر او الموالاة
او الصداقة الذين وهم بنو النضر كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
انتم من دياركم لنخرجن معكم فى قتالكم او خذلانكم ولانطيع فيكم احد
من رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم والمسلمين كما فى القاضى ابدا
فى جميع الزمان الآتى وان قوتلتم لننصرنكم اى لنعاوننكم والله يشهد
اى يعلم علما حضوريا او يشهد شهادة مبينة لك يا محمد لعلمه تعالى بانهم
لايفعلون ذلك كما قال لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا
لاينصرونهم انهم لكاذبون والوجه فى دفعه اى الوجه الوجيه
الصحيح فى دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط
معلومة اى مخصصة بقيود مستفاده من الآيات الأخر بضم الهمزة
وفتح الخاء جمع الاخرى وهى كائنة كقوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا
الاية وقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ومشروط بشروط معلومة من الاحاديث الشريفة مثل
قوله عليه السلام التائب من الذنب وفى نسخة عن الذنب كمن لاذنب له
ومثل غيره منها اى من الشروط المعلومة الاصرار وعدم التوبة اى
كون المذنب مصرا على ذنبه وكونه تاركا للتوبة من ذنبه ومنها اى
من تلك الشروط عدم عفوه ومغفرته تعالى اى ان لايغفر الله ذنب
المذنب فيكون ذلك الوعيد فى قوة القضايا الشرطية فكأنه قيل
ان العاصى ان اصر على عصيانه ولم يتب عنه ولم يعفو عنه بالشفاعة
وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك
الشرائط او كلها لايستلزم كذبا كما قال فلا يلزم الكذب فى الخلف
فى الوعيد اصلا ويمكن ان يقال فى دفعه المراد اى مراد الله تعالى منها
اى الآيات الوعيدية انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا
يتصف الله تعالى بالكذب بسبب ما اخبره فى تلك الايات الوعيدية
ومثاله كائن كما ذكره العلماء بالعلوم العربية فى قولهم الصبى يقاوم
الاسد اى يقابله او يقاتله او يعادله فى القوة انه لانشاء التعجب لانه
لايكون فى القول فائدة الخبر ولا لازمها فلا يكون خبرا بل انشاء وهو

لايتصف بالصدق والكذب وكما ذكره العلماء فى قوله تعالى حكاية
عن امرأة عمران ام مريم رب يارب انى وضعتها اى ولدت انا مريم
انثى لاذكر والحال انى كنت نذرت لك ما فى بطنى محررا انه لانشاء
التحسر وفى نسخة التحزن ومعناهما واحد قال مولانا الكلنبوى
فى تطبيق هذا المقام بالقاعدة لايخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء
مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها كما فى مقاوم
الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولهذا
صدره بالامكان لايقال لايجدى اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز
فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع قولهم بمعنى سلب الامكان فى
نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ
فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة
كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية و
المجازية انتهى قال المصنف (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة)
لايخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة
بالجملة الفعلية ولكنه عدل منها الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه
على تحقق وقوع الرؤية على ما اقتضاه كثرة المنكرين المعاندين قال الشارح
بعين رؤسهم فتكون الرؤية فى اليقظة بالابصار كما هو مذهب
الاشاعرة والسلف الصالح المراد به هنا من تقدم الاشعرى زمانا
وخالفهم فى ذلك اى فى كونه تعالى مرئيا لهم بعين الرؤس غيرهم
واستفيد من لام للمؤمنين اختصاص الرؤية باهل الايمان دون
الكفار قال الخادمى فى البريقة فى التذكرة ان الكفار يرونه مرة فى القيمة
لازدياد العقوبة لفوت فرصة مثل هذه اللذة ونقل شيخزاده عن
مقاتل فى معنى قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يعنى
انهم بعد العرض والحساب لايرون ربهم وان المؤمنين يرونه
ثم اختلف فى رؤية النساء هل لايرونه اصلا لقصرهن فى الخيام ولعدم
تصريح الاحاديث او يرونه مطلقا لعموم النصوص او يرونه فى الاعياد

فقط لكون تجليه تعالى فيها عاما قيل وجزم به السيوطى اقول اكثر احكام
النسآء مشتركة بادلة الرجال بل مالم يدل دليل على الاختصاص فعلى
الاشتراك وان بمثله لا يخص العام وقد قال تعالى وفيها ما تشتهيه
الانفس وليس شئ اشهى من الرؤية لاهل الجنة وفى مؤمنى الامم السالفة
قولان اظهرهما استواؤهم بهذه الامة واما الملائكة ففى صرة الفتاوى
عن صاحب المنح ان الارجح نعم كما نص عليه الاشعرى وتابعه البيهقى وابن
القيم والبلقينى وان صرح بعضهم كابن عبد السلام وجماعة من الحنفية
بعد رؤيتهم على ما فى الصرة ايضا عن فتاوى ابن حجر الهيثمى وقيل ان
الرؤية ثواب الاعمال ومن نعم الجنة وليس لاعمالهم ثواب فليس لهم
حظ من نعم الجنة وقيل لا يرون سوى جبرآئيل مرة واحدة لان ذلك
فضل الله يؤتيه من يشآء كما نقل عن كنز العباد وتوقف بعض واما الجن
ففى الفتاوى الصرفية ايضا عن المنح ذهب الحنفية الى عدم رؤيتهم ويميل
اليه عبد السلام ايضا وعن البلقينى القول برؤيتهم لعموم الادلة و
كذا عن السيوطى تحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سآئر الخلق وفى الجنة
فى وقت ما من غير قطع والظاهر عدم تساويهم مع الانس فى كل جمعة
قال كله فى البريقة ثم ان السيد الشريف فسر قوله يوم القيمة بالدار
الآخرة والمأخوذ من الاحاديث انه تعالى يرى للمؤمنين فى الجنة وفى الموقف
كما قال فى البريقة واما فى الدنيا فانه وان كان جآئزا لكنه ليس بواجب
واما الوقوع ففى حياة الحيوان انه عليه السلام رأى ربه ليلة المعراج بعين
الرأس على رواية كثيرة من كبار الاصحاب خلافا للاكثرين منهم ايضا
وقال فى شرح العقايد انه رآه بعينه عند جماعة من المفسرين ثم صحح كون
الرؤية بالفوائد كما يشير اليه قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما رأى حيث
اضيف الى الفؤاد ثم الرؤية بالآخرة ليست مختصة بالجنة بل فى العرصات
ايضا كما فى تذكرة القرطبى وقيل بل فى القبر وعند نزع الروح انتهى لكن قال
شيخزاده فى تفسير اياك نعبد واياك نستعين قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت والكلام فى هذا المقام كثير
فصله العلمآء الكرام بابلغ تفصيل شكر الله سعيهم وتحقيقه اى بيان

حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار بكسر الهمزة
عبارة عن ادراك اى ادراك الباصرة واما الادراك بمعنى العلم يعنى
ادراك ذاته تعالى فليس بمراد هنا ولذا قال فى الامالى يراه المؤمنون
بغير كيف وادراك وضرب من مثال وقال الكلنبوى الجمهور لا يرضون
بكون الادراك بمعنى العلم مع انه مترددفيه قال فى النونية حقيقة الحق
لم تعقل بعالمنا لكن ترددهم فى دار رضوان وقالوا ان الرؤية جآئزة
بالعقل واجبة وانكشاف اى انكشاف المرئى بليغ يحصل للرائى عقيب
فتح البصر لو قال مع الالتفات اليه لكان احرى اذ لا يحصل الادراك
بدون ذلك كما لا يخفى وهو اى ذلك الادراك فى الشاهد اى الحاضر
انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اى مقابلة البصر للمرئى والقرب المعتدل
لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة
او الانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم
فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة الاول
مذهب الرياضين والثانى اى الانطبا مذهب الطبيعين وفى حق الله تعالى
فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرآئط المذكورة آنفا و
لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة اى كون تلك
الشرائط شرطا فى النشأة الآخرة لان الرؤيتين مختلفان بالماهية او بالهوية
لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية
بلا كيف اذ لا شك فى قدرة الله تعالى ان يخلق بالبصر قوة يتمكن بها من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك الشرآئط كما قال المصنف رحمه الله تعالى (من
غير موازاة) اى من غير محاذاة (ومقابلة وجهة) خلافا للمشبهة
والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى
فى الجهة والمكان قال الشارح بل عند الاشعرى واتباعه اى الذين هم
تابعون للاشعرى تلك الشرآئط التى سبق ذكرها اسبابه عادية
للرؤية لا اسباب عقلية قال فى شرح المواقف شرآئط الرؤية ثمانية
امور الاول سلامة الحساس ولذلك يختلف الابصار بحسب اختلاف
سلامة الحساس وينفى بنفيها والثانى كون الشئ جآئز الرؤية مع حضوره

للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الرؤية كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر والثالث المقابلة للباصرة فى جهة من الجهات وكونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى فى المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر والخامس عدم اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا اتصل بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم المتوسط بينهما وههنا شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا لذاته او لغيره انتهى فيجوز اذا كان تلك الشرائط اسبابا عادية للرؤية لا عقلية فيجوز الابصار بكسر الهمزة بدونها اى بدون تلك الشرائط فى هذه النشأة الاولى كاعمى الصين اى تلك الرؤية الواقعة بدونها كائن كرؤية اعمى الصين وهو اسم بلدة فى المشرق يرى صفة الاعمى بقة اى بعوضة اندلس وهو اسم بلدة فى المغرب وكل موجود طرف المبتدأ ممكن الرؤية اى ممكن رؤيته طرف الخبر عنده اى عند الاشعرى ومثاله اى مثال الموجود الممكن الرؤية كائن كالاصوات جمع الصوت والطعوم جمع الطعم فان قلت فلم لا يرى قلت لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة وان كان ممكنا لا بناء على امتناع رؤيتها فافهم قوله والالوان معطوف على الطعوم وهو جمع اللون قال بعض القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما فى الثلج فانها اجزاء جمدية صغارها شفافة خالطة الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياض مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل والباقى من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان البسيط ويحصل البواقى بالتركيب من هذه الخمسة واستدلوا اى الاشاعرة على جواز الرؤية بمعنى الامكان المقابل للمحال بالنقل قدم النقل من جهة اعتداده والعقل اعلم انه كان فى الكلام السابق

جهتان جهة منطوق وجهة مفهوم فالاول وقوع الرؤية والثانى امكان الرؤية وذلك الاستدلال بالنظر الى امكان الرؤية لان امكان الرؤية مما يتوقف عليه وقوع الرؤية فيكون هذا من قبيل الاستدلال على الموقوف عليه وذلك الاستدلال لمحقق اهل السنة والجماعة والاستدلال بمعنى تقرير الدليل على المطلوب والمطلوب جواز الرؤية والدليل النقل فح يكون قوله على جواز الرؤية بالنقل والعقل مستدركا الا ان يحمل على التجريد بان يكون بمعنى التقرير على وفق المجاز المرسل التبعى او على التأكيد وفائدته بيان ما اجمل من الاستدلال وتعيينه فافهم اما النقل الذى استدلوا به على جواز الرؤية فكقوله اى فكائن كقوله سبحانه وتعالى حكاية اى محكيا بعض هذا القول عن موسى عليه السلام فان كله ليس محكيا عنه رب ارنى ذاتك انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل وهو جبل اُرْدُنْ بضم الهمزة وسكون الراء وبضم الدال وسكون النون على ما صرح به ابو السعود فان استقر ذلك الجبل مكانه اى فى مكانه فسوف اى فقريبا ترانى انت يا موسى فلما تجلى ربه للجبل اى ظهرت له عظمته الاية قال الاشاعرة انه تعالى صحيح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدى اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وجه الاستدلال والاحتجاج به اى بقوله المذكور يعنى رب ارنى الآية امران الاول من ذلك الامرين ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على الامكان يعنى ان موسى عليه السلام سئل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سئل لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله وكلاهما لا لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لا يطلب الممتنع اى المحال ولا مجال للقول يعنى لا يقدر احد ان يقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة متعلق بجهل

نقول في تقرير الدليل هكذا رؤية الله ممكنة والا ولو كانت محالا لما طلب موسى عليه السلام وذلك ولما طلب موسى عليه السلام ذلك كان ممكنا لاستحالة طلب المحال له ويمنع الملازمة بسند جواز الجهل بالاستحالة وقوله ولا مجال آه جواب بابطال السند فتأمل فان بيان لعلة ولا مجال آه للجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة حتى لا يكون من الجاهل ولى فاين النبى اذ الغرض اى غرض النبى المرسل او حكمة الله من ارسال الرسول الحكمة هنا بمعنى الفائدة المترتبة عليها اى على النبوة لا الباعث على اقدام الفاعل على الفعل فان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض بهذا المعنى كما سيجئ هداية الخلق اى ان يهدى الرسول الخلق او ان يهدى الله الخلق بارسال الرسول الى العقايد الحقة مؤنث الحق والاعمال الصالحة و لو منع بانه لم لا يجوز ان لا يكون نبيا اجيب بقولنا ولا ريب ولا شك اصلا في نبوة موسى عليه السلام لانه كائن من جملة اولى العزم من الرسل قال ابن عباس ذوى العزم وهو كمال العقل وقال الضحاك ذوى الجد والصبر كذا في معالم التنزيل قال القاضي واولوا العزم اصحاب الشرايع الذين اجتهدوا في تأسيسها وتقريرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعاداة الطاغين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم والذبيح ويعقوب ويوسف وايوب وموسى وداود وعيسى عليهم السلام انتهى اقول ولا شك ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم اعظمهم وافضلهم كما استدل فيه بقوله تعالى ومنك ومن نوح الاية والثاني من الامرين انه سبحانه وتعالى علق الرؤية على استقرار الجبل بقوله فان استقر الاية وهو اى الاستقرار امر ممكن في نفسه بل في حال التحرك قال التفتازاني في شرح العقايد والاستقرار حال التحرك ايضا امر ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون انتهى فلا يرد ما قيل انا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وهذا الاعتراض مذكور هناك ايضا والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم فلذلك كان المعلق على الممكن ممكنا كما ان المعلق على المحال محال لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به

والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة الصرفة قوله واما العقل آه دليل اقامه الشيخ الاشعري كما يظهر بعيد وقيل ان الشيخ آه فيما بعد فهو جواب اما انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء جمع الضوء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فتكون الاعراض مرئية والجواهر بالنصب معطوف على الاعراض كالطول والعرض في الجسم فتكون الجواهر مرئية فان قلت كون الطول والعرض جوهرا على اى شئ بنى قلت بناء كون الطول والعرض جوهرا على تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى كما هو مذهب الاشاعرة فافهم قال الكلنبوى الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمى ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفرد المنتظمة على سمت واحد فتكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض انتهى ولهذا اى لاجل انا نرى الاعراض كالالوان الخ نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل عن الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من واحد لزم قيام العرض بمحلين وانه محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التى يتركب منها الجسم كذا في شرح المواقف اقول لا يقال ينتقض بسائر الاعراض فان الالوان مثلا نقول انها لا يكون عرضا قائما بالجسم لما تقرر انه مركب آه لانا نختار انه يقوم بكل جزء من الملون جزء من اللون بخلاف الطول والعرض ويجوز ان يختار انه قائم بجزء منه ولا يلزم انقسامه فان الانقسام بالذات من خواص الكميات فبانقسام الطول والعرض يلزم انقسام المحل بخلاف سائر الاعراض فنا اعلم ان الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والمطعومات والشيخ الاشعري يلتزمه على ما صرح به بعض الافاضل بعبارته فلا بد

للحكم المشترك بين الاعراض والجواهر وهو الرؤية من علة مشتركة بينهما
اى بين العرض والجوهر ويجوز ان يقال بين المرئيين والمراد من العلة مايتعلق به
الرؤية اولا وبالذات وبالمرئى ثانيا وبالعرض يكون هو المتعلق الاول للرؤية
متعلق بلابد اى فلابد لرؤيتنا كذا قالوا لكن الظ تعلقه بقوله للتعلق الاول
فتأمل وذلك الامر المشترك اما الوجود او الحدوث اى المسبوق بالعدم
او الامكان اى سلب الضرورة عن الطرفين اذ لامشترك بين الجوهر و
العرض سواها فلارابع مشترك بينهما والاخيران اى الحدوث والامكان
عدميان اى معدومان فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتمل
على السلب لايصلحان لتعلق الرؤية بهما بالاخيرين اما الحدوث فلانه
عبارة عن المسبوقية بالعدم كما سبق آنفا وهى اى المسبوقية امر اعتبارى
غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان
غير محتاج الى الدليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود
والعدم وظ ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية فلم يبق الا الوجود وهو
اى الوجود مشترك بين الواجب والممكنات اذ الوجود بمعنى الكون فى الاعيان
مشترك بين الكل بلاشك فيجوز رؤيته تعالى على طريق المصدر المضاف الى مفعوله
اى ان يراه تعالى احد من خلقه لان علة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى
فيتحقق الرؤية وهو المطلوب وانت تعلم يا ايها الطالب الزكى المنتهى فى النسخ
ان هذا القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى
رحمه الله مع ان هذه الطريقة المبينة على اشتراك الوجود طريقته كما صرح به
الخيالى بعبارته فانه الشيخ ذهب الى ان وجود كل شئ عينه اى ان وجود
كل شئ نفس حقيقته ومراده بالوجود المعنى المصدرى اى الكون فى العين
ومراده بالذات فى قوله وجود الموجود عين ذاته الهوية الخارجية وانه
لااشتراك بين الوجودات اى وجودات الاشياء الا فى اللفظ اى فى
لفظ الوجود لافى معناه بان يكون مشتركا لفظيا لامعنويا كما هو المشهور
فرأى الشيخ مردود عند المحققين واوله صاحب المواقف اى المصنف
فيه بان مراد حضرت الشيخ رحمه الله انه ليس فى الخارج هويتان احدهما
اى احد الهويتين الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما اى بين

الوجود والماهية بحسب التحقق وفى نسخة بحسب الصدق اى ماصدق
عليه لفظ الوجود فلايلزم كون العرض جوهرا لا بحسب المفهوم فلا
ينافى اشتراكهما اى الواجب والممكن فى مفهوم مطلق الوجود وهو
كون الشئ له هوية ما وهذا معنى مجازى للوجود وهذا التأويل الذى اوله به
صاحب المواقف كائن فى غاية البعد اثبت مولينا الخيالى البعد المذكور
بقوله لعدم دلالة لفظ الشيخ اى قوله وكلامه وهو اى لفظه ان
وجود كل شئ عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات
الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ انتهى وقال بعضهم
فى مقام اثبات البعد لانه على هذا التأويل يكون النزاع بين الشيخ وبين
القائلين بالغيرية نزاعا لفظيا ومن المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء
لفظيا ولم يطلعوا عليه وقيل قائله الآمدى ان الشيخ الاشعرى وان
وصلية انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الالزام
المخالفين القائلين بالاشتراك قوله وقد ثبت اه استدلال على وقوع
الرؤية بخلاف الاول فانه استدلال على امكانها على ما اشار اليه بقوله
واستدلوا على جواز الرؤية وانما لم يقتصر على ادلة الوقوع مع انها تفيد
الامكان ايضا لانها ادلة سمعية يمكن ان يدفعها الخصم بمنع امكان المدعى
فاحتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا على ما صرح به بعض الافاضل
بعبارته وقوع فاعل ثبت رؤيته فى الدار او فى يوم الآخرة بالكتاب متعلق
بثبت اى بنص القرآن العظيم والسنة اى بحديث النبى الكريم اما الكتاب
فكقوله سبحانه وتعالى وجوه يومئذ اى يوم القيمة ناظرة حسنة
مضيئة وقيل مسرورة الى ربها ناظرة فكانه قيل باى جهة هذه الآية
يستدل على وقوع الرؤية وثبوتها فقال والنظر اى لفظ النظر فى اللغة
العربية يكون اى قد يكون ويجئ بمعنى الانتظار اى بمعنى الترقب و
التربص ويستعمل اى حين اذ كان بمعنى الانتظار متعديا بنفسه
لابسبب من اسباب التعدية ومثاله كائن كقوله تعالى انظرونا او له
يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم
اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر وتأمل لعل وجه النظر هو ان النظر

الموصول بالى قد يجئ بمعنى الانتظار واما التأمل فيجوز ان يحمل النظر الموصول
بالى على الرؤية قال بعضهم وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية
من المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم
اى نأخذ من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسب ولذا فسره بعضهم
اى انظروا الينا فجعله متعديا بالى اى بتقدير الى كذا قيل هذا الوجه مما اشار
اليه و قد يكون اى النظر فى اللغة بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
اى النظر ح اى حين اذ كان بمعنى التفكر والاعتبار بفى يقال نظرت فى الكتاب
او نظرت فى ذلك الامر اى تفكرت فيه اى فى الكتاب او فى ذلك الامر وجاء
النظر ايضا مستعملا بمعنى الرأفة اى الشفقة والتعطف ويستعمل ح
باللام يقال نظر السلطان لفلان يعنى لزيد او عمرو مثلا اى رأف به و
تعطف وجاء النظر ايضا بمعنى الرؤية كما فيما نحن فيه ويستعمل ح بالى
والنظر الذى نحن فى صدد تحقيق معناه فى الاية المذكورة مستعمل بالى
فوجب حمله اى النظر على معنى الرؤية وليس بمعنى الانتظار يعنى وان جاز
حمل النظر المستعمل بالى على الانتظار لكن لايجوز ههنا لان الآية المذكورة
وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك فى رؤية الله تعالى اتم فانها اجل الكرامات والنعم المستتبعة لنضارة
الوجه بخلاف الانتظار المؤدى الى عبوسته كما قال و الحال ان الانتظار
فى نفس الامر يوجب ويورث الغم فى حق المنتظر اسم الفاعل فلا يناسب
حمل النظر على معنى الانتظار سياق الاية المذكورة واما السنة اى
الحديث الشريف الذى ثبت به وقوع رؤيته تعالى فى الآخرة فكقوله صلى
الله تعالى عليه وسلم وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا
من كبار الصحابة انكم ايها المؤمنون سترون واستعمال السين الدال
على القريب بناء على تحقق الوقوع او لما قيل كل آت قريب ربكم بالنصب
مفعول سترون كما ترون انتم القمر ليلة البدر عيانا بلا التباس ولا
اشتباه قال بعض الافاضل والتشبيه على تقدير كونه مرادا انما هو فى
الرؤية اى رؤية الرب مثل رؤية القمر مثل ان يقال رؤية الشمس مثل
رؤية القمر ولا يلزم منه افوقية القمر من الشمس بل افوقية رؤيته من رؤيتها

انتهى والمعتمد فيه اى فى اثبات الوقوع بل فى صحته ايضا اجماع الامة اذ
الاية والحديث تقبلان التأويل كما ذكر المص فى المواقف وقال ان ادلة
الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لمدلولها
تهما عليه لان المطلب يقينى لا يفيد علما قطعيا والمعتمد هنا اجماع الامة
قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وهو مستلزم لجوازه وعلى
ان الايات والاحاديث محمولة على ظواهرها وقال الشارح ايضا قبل
حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وانما قال هكذا لانه لو كان بعدهم
لما حصل الاجتماع والاتفاق لكثرة المخالفة والذهاب فافهم فان قلت
قد تقرر ان مخالفة الاجتماع كفر فيلزم ان يكون نافى الرؤية كافرا وانهم لم
يقولوا به قلت انما يكون كفرا اذا لم يستند بسند شرعى او لم يكن مبنية
على دفع سنده فليفهم وهو اى وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم
لجوازه اى الوقوع وصحة الرؤية قوله وعلى كون معطوف على وقوع الاية
محمولة على الظاهر المتبادر منها اى الآية احتج المنكرون يعنى المعتزلة فى
عدم وقوع الرؤية وعدم امكانها بقوله تعالى لا تدركه الابصار تمام الاية
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير لان الادراك المنسوب الى الابصار
هو الرؤية اى المطلقة يناسب ان يقال ان المذكور الى هنا هو دليل مدعى المنكرين
وما بعده اى قوله والله تعالى تمدح آه من باب تفعل دليل آخر لمدعاهم فافهم
اى مدح نفسه بكونه تعالى لا يرى على بناء المجهول وما من الصفات وانما
قيدنا به لنحترز به عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى
عدل وكلاهما كمال فافهم كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا البتة
فيجب تنزيه الله تعالى عنه اى يجب ان يعتقد ان الله تعالى منزه وبرئ
عنه اى عما كان سلبه مدحا ووجوده نقصا فلذا قال الكلنبوى فى ايضاح
المراد هذا معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب
الى الابصار مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن
كل بصر ما دام موجودا واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون فى حقه
تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال
كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى انتهى والجواب

من طرف اهل السنة عنه اى عن احتجاج المنكرين يعنى المعتزلة كائن بوجوه متعددة لا بوجه واحد فقط الوجه الاول من تلك الوجوه ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقته اى الادراك النيل والوصول ومثال كونه اى الادراك بمعنى النيل والوصول كائن كقوله تعالى انا لمدركون فى قصة فرعون وموسى وقومهما حين انشقاق النيل ودخول موسى اى لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة بجوانب المرئى اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فيكون معنى قوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تحيط بجوانبه الابصار لامتناع الاحاطة فى حقه تعالى فلا يلزم حينئذ من نفيها اى نفى الرؤية بالمعنى الاول اى الاخص نفيها فاعل لا يلزم اى نفى الرؤية بالمعنى الثانى اى الاعم اذ لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم كما مر آنفا ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول كما سمعت آنفا وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ما قال كما صرح به مولانا الكلنبوى بعبارته والوجه الثانى من تلك الوجوه ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى حاصله لو سلمنا ان الادراك عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى فلا يتم استدلالهم فلذا قال ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر العموم ثم ورود السلب بمعنى ليس كل بصر يدركه تعالى فيكون سالبة جزئية يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى ومع هذا الاحتمال لا يتم استدلالهم فالآية لا تكون حجة علينا بل هى حجة لنا لان الكفار لا يرونه تعالى اجماعا فان قلت سبق منك رواية هى انهم يرونه تعالى مرة قلت ذلك على تقدير صحته مبنى على تزييد تحسرهم وندامتهم وعذابهم كما سمعت هناك فافهم والوجه

الثالث من تلك الوجوه انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص بناء على ان هذه ليست لرفع الايجاب الكلى بل سالبة كلية فلا نسلم عمومها اى الآية فى الاوقات فانها اى الآية سالبة مطلقة عامة لا دائمة قائلة بان لا شئ من الابصار بمدرك له تعالى ما دامت موجودة ولا ضرورية مطلقة بزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان ونحن نقول بموجبها اى موجب السالبة المطلقة حيث لا يرى على بناء المجهول ونائب فاعله تحته راجع الى الله فى الدنيا مفعول فيه ليرى اى لا يرى الله تعالى فى الدنيا ولكن يرى فى الآخرة وما قيل من التمدح ليس فيه اى فى التمدح دليل لهم على مطلوبهم وهو نفى الرؤية فى الدنيا وفى الآخرة بل هو اى ما قيل من التمدح حجة لنا لا حجة لهم لانه اى الشان لو امتنعت الرؤية يعنى لو كانت رؤية المؤمنين لربهم ممتنعة لم يكن فيه اى فى الامتناع تمدح لله تعالى وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عطف على قوله بل هو حجة لنا عدم رؤيته تعالى فى الدنيا مع كونه تعالى اقرب اليهم اى الى عباده من حبل الوريد كاف فى التمدح فى حقه تعالى فلا ينافى عدم بالرفع على الفاعلية رؤيته تعالى فى الدنيا رؤيته بالنصب على المفعولية اى رؤيته تعالى فى الدار الآخرة قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام آه جواب سؤال مقدر هو ان عدم كون عدم الرؤية فى الدنيا منافيا فى الدار الآخرة ينافى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى لان لن فيه للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا فاجاب عنه بقوله وقوله لموسى عليه السلام لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا اى ولاجل انه ليس للتأبيد يقيد لن فى لسان العرب بابدا نحو انا لن اعطيك هذا الكتاب ابدا ولن آتيك ابدا فحاصله اى الجواب انه لا نسلم المنافاة لانه انما ينافى اذا كان لن للنفى الابدى كما هو زعمكم لكنه للتأكيد فقط لا للتأبيد والا لزم كون التقييد بابد لغوا ولو سلم انه اى ان لن كائن للتأبيد فانما يكون التأبيد فى الدنيا لا فى الآخرة مثاله كائن كقوله تعالى ولن يتمنوه اى الكافرون الموت ابدا بما اى بسبب ما قدمت ايديهم يعنى بسبب ما عملت ايديهم مقدما من الكفر والعصيان مع انهم اى الكافرين يتمنون الموت فى

الدار الآخرة للخلاص عن العقوبة وهذا كما قال السيد السند في شرحه على المواقف العضدية الشبهة الثانية في قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى، ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو تاكيد للنفي المذكور في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا انتهى قيل ولو سلم ان لن للتابيد في الدارين فلا نسلم الامتناع لجواز كونه ابديا ممكنا كما قاله الفلاسفة في حركة الفلك قال المصنف (ماشاء الله) تعالى (كان وما لم يشاء) الله تعالى (لم يكن) انما هما اثباتا ونفيا من الفاظ العموم فافهم قال الشارح هذه العبارة بعينها مأثورة اى منقولة على انه اثر عن النبي اى اثر من آثار النبي عليه السلام والحاصل انه صادر عن لسان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه اى في قوله ماشاء الله آه دليل يدل على انه تعالى مريد للكائنات سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كانت بارادته تعالى لان الجملة الثانية ينعكس بناء على ان الموجبة الكلية ينعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم ينعكس اليها بعكس المستوى بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله فكل كائن مراده هذا عكس النقيض للجملة الثانية وما ليس بكائن ليس بمراده وهذا عكس النقيض للجملة الاولى قال مولانا الخيالي فيه اشارة الى انه كما ان هذا المأثور يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه بها فمعناه عندهم ماشاء الله تعالى من افعاله كان وما لم يشاء منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى انتهى قال المصنف مفرعا على ما سبق (فالكفر) الصادر عن الكافر (والمعاصي) الصادر عن الفاسقين كائن (بخلقه) تعالى (وارادته) وجودا وعدما كما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد بجميع الكائنات وهنا اى الكون بخلقه وارادته يعني

ذكره كالمستغني على صيغة اسم المفعول عنه فيه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر اذ علم سابقا في قول المصنف لا خالق سواه ومريد بجميع الكائنات كما سمعت آنفا فانه قدمر ان الله تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالرفع على ان يكون مبتدأ بالقدرة بتوقف خبر المبتداء على الارادة فيستلزم وجوده وجودها قبله بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف يعني انهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين اى الاختيارية ان كانت واجبة عليهم كالصلوة والزكوة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت اى افعال المكلفين حراما عليهم كالزنا والربوا مثلا يريد تركها ويكره وقوعها فانهم زعموا ان الارادة هو الامر ولو اراد الكفر والمعاصي لزم ان يأمر بهما وذلك باطل لان الامر غير الارادة عند اهل الحق فافهم وان كانت مندوبة كسنة صلوة العصر والعشاء مثلا يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبالعكس اى يكره وقوعها ويريد تركها واما المباح كالاكل والشرب وغيرهما من الافعال المباحة من المكلفين وفعل معطوف على المباح غير المكلف كالصبي والمجنون والحيوان فلا يتعلق بهما اى بالمباح وفعل غير المكلف ارادة ولا كراهة وجودا وعدما وقد سبق ذلك مع رده اى سبق مذهب المعتزلة واستدلالهم على ان الكفر والمعاصي ليست بخلق الله تعالى مع رد ذلك في شرح قوله ولا خالق سواه ومريد بجميع الكائنات فتأمل قال المصنف (ولا يرضاه) الظاهر ان الواو حالية فالجملة حالية من ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والضمير المنصوب راجع الى المذكور من الكفر والمعاصي قال الشارح في بيان دليل دعوى انسلاب الرضاء لقوله تعالى ولا يرضى الله تعالى لعباده عامة الكفر هذا ايضا مثل ما سبق مع رده قدمر في الشرح قال المصنف (غني) اى الله غني (لا يحتاج) هو (الى شيء) من الاشياء (في) ثبوت (ذاته) العلية اى غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية

والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود (و) ظهور (صفاته) السنية اى صفاته الحقيقية لامطلقا فان فى صفاته الاضافية والسلبية ليس له غنىً عن المضاف اليه والمسلوب كما صرح بالثانى الشارح المحقق فى بعض تصانيفه على ما نقله المحشى الخلخالى فى بحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال ونقل قطب العارفين مولانا جامى فى تفسيره عن محققى الصوفية قدس الله سره واسرارهم ويؤيده مع الايضاح ماذكره بعض المحشين بقوله اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلى انتهى قال الشارح هذا ايضا معلوم مما سبق اى من قوله منزه عن جميع صفات النقص قال المصنف (ولاحاكم) اى ولا احد يحكم (عليه) قال الشارح بل هو اى الله تعالى الحاكم يحكم فى الامور او يحكم على كافة الخلق فى الدنيا وفى الاخرة على الاطلاق لا على شئ دون شئ وذلك كان كذلك لقوله تعالى له الحكم اى ما يطلق عليه لفظ الحكم حقيقة او مجازا قال المصنف (ولايجب عليه) اى على الله تعالى (شئ) من الاشياء ايجادا واعداما هذا قوله ولايجب من عطف اللازم على الملزوم قيل الظاهر ان المراد بالشئ الممكن لا مطلق الاشياء والا فالظاهر انه يجب عليه تعالى اعتقاد كونه تعالى الها واحدا الى غير ذلك الا ان يقال بدخوله فى العلم بذاته فانه يعلم ذاته بتلك الصفات فافهم انتهى قال الشارح فى بيان علة انتفاء ذلك الوجوب لان الواجب اما عبارة عما اى عن شئ يستحق تاركه اى تارك ذلك الشئ الذم الشرعى لا العادى فيكون الواجب شرعيا كما قاله بعض المعتزلة او عما اى عن شئ تركه مخل من الاخلال بمعنى الضرر وبمعنى الخالى عن الانتظام والمناسبة وبمعنى الضعف والوهن كما فى القاموس والاخلال بالحكمة نقص ومحال عندهم والمذمومية محال وفاقا كما صرح به الكلنبوى كما قاله بعض آخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك

وان وصلية كان تركه جائزا كما اختاره اى كما اعتقده بعض الصوفية والمتكلمين اى بعض المتكلمين كما يشعر به اى الوجوب مع جواز الترك هذا يحتمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله لايجب عليه شئ يعنى انه لايجب عليه شئ كما يشعر به الوجوب ظواهر الآيات والاحاديث اما بعض من تلك الآيات فكائن مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وجه الاشعار استعمال على فانه قد يستعمل فى افادة الوجوب كقولك يا تارك الصلوة صل فانها واجبة عليك واما بعض تلك الاحاديث فكائن مثل قوله عليه السلام حاكيا عن الله سبحانه وتعالى يا عبادى انى حرمت الظلم اى ان اظلم احدا على نفسى اى فلا اظلم احدا ابدا فان قوله تعالى حرمت الظلم باعتبار نفس مفهومه لا باعتبار الحكاية يدل بظاهره على الوجوب بالمعنى الثالث فافهم وهذا الحديث آخره طويل وهو الحديث الخامس عشر من الحديث الاربعين الذى جمعها على القارى ومخرجه مسلم وراويه ابو ذر قال بعض الافاضل بعد ما بين مرجع ضميريه بقوله اى بالجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المسندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لا عقلى والاول كونه تعالى مستحقا للذم بترك شئ باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء من الفعل والترك فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال هذا يعم الايجاد والاعدام والفعل والترك فافهم بل هو المحمود فى كل افعاله اذا اردت ان ترتب قياسا استثنائيا فى هذا المقام ترتبه هكذا لو كان الشئ واجبا على الله تعالى بالمعنى الاول لكان الواجب تعالى مستحقا للذم بتركه لكن التالى باطل لانه مالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا فكذا المقدم ثم انه ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب فله استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا فى ذاته او فى صفة من صفاته فهذا يؤدى الى مذهب الفلاسفة فانهم جعلوا الاخلال بالحكمة

نقصا يستحيل عليه تعالى فلزوم المحال وهو الاخلال يجعل الترك مستحيلا
وان صح بالنظر الى ذاته يعنى انهم يجعلون ايجاد العالم لازما لذاته تعالى
لاشتماله على المصالح ويستندون الى العناية الازلية واما ان لا يوجب
نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى له اصلا كما صرح به
بعض الافاضل بعبارته وكذا الثانى باطل لو كان الشئ واجبا على الله
تعالى بالمعنى الثانى لكان تركه مخلا بالحكمة اى لكان تركه بلا حكمة لكن
التالى باطل لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد
او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح مثلا لو وجب عليه ادخال الكافر
فى النار لزم ان نقول تركه مخل بحكمته تعالى مع تركه من فعله تعالى ولا يوجد
فى افعاله تعالى فعل ليس فيه حكمة ولا يحيط علمنا بحكمته تعالى ولا يحيط
بالمصلحة فيه فى فعله تعالى وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شئ من افعاله
خاليا عن الحكمة والمصلحة لان ترك العاصى والكافر بحيث لا يعذب لو جاز
لوجد فيه حكمة فلم يوجد شئ يكون تركه مخلا بالحكمة حتى يكون فعله واجبا
عليه تعالى على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى
قيل فيه نظر لانه لو فعل شيئا بلا رعاية حكمة لكان عبثا وسفها واجيب
بان الالتزام غير اللزوم اذ افعاله تعالى لا يخلو عن حكمة ولا يجب عليه
رعاية انتهى ولا يسئل الله تعالى عما يفعل لعظمته وقدرته وسلطانه وتفرده
بالالوهية والسلطنة الذاتية وهم يسئلون لانهم مملوكون مستبعدون
والضمير للآلهة او للعباد ففعلهم تصرف فى ملك غيره وكذا الثالث و
هو ما قدر الله على نفسه الخ والخلاصة قبل ذكر عبارة الشارح هكذا
لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا
شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون لازما بهذا المعنى لانه ان
قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو اى ذلك الامتناع ينافى
ما صرح به فى تعريفه اى الواجب من جواز الترك قياسه هكذا لو كان
الشئ واجبا على الله تعالى بالمعنى الثالث لامتنع صدور خلاف ذلك الشئ
عنه لكن التالى باطل لكون تركه جائزا وينافى ما صرح فى تعريفه فكذا المقدم
وان لم يقل على بناء المجهول به اى بالامتناع فات معنى الوجوب فان الفرق

بين الواجب والجائز انما هو باعتبار التحتم واللزوم فى الوجوب دون
الجواز فاذا لم يعتبر ذلك فات معنى الوجوب ويكون الوجوب على ذلك
مجرد اصطلاح كما قال الشارح اذ ح يكون محصله اسم المفعول وبالرفع
ان الله تعالى لا يتركه اى الواجب على طريق جرى العادة اى عدم الترك
بطريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ يعنى لا يقال لذلك واجبا
فى الحقيقة بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قال المصنف
(كاللطف) اى مثال الشئ الذى لا يجب عليه تعالى كائن كاللطف مثلا
وهو اى اللطف ما اى شئ يقرب العبد اى يجعله قريبا الى الطاعة اى
الى طاعة الله تعالى ويبعده اى وذلك الشئ يبعد العبد ايضا عن
المعصية وهى الذنوب لان ارتكابها عصيان لله تعالى بحيث لا يؤدى
ذلك الشئ الى الالجاء قيل فى تفسيره اى الاضطرار فى الطاعة وفصله
بعضهم بقوله هو اى الالجاء الجبر وسلب القدرة يعنى بحيث لا يكون التقريب
والتبعيد عن المعصية على وجه الجبر بل على وجه الاختيار والكسب حتى
لا يؤدى الى غير استحقاق الثواب والعقاب مثاله اى مثال ما يقرب اه
كائن كبعثة مصدر بعث كبعثة الانبياء وتوفيق القلب وتوفيق تعليم
العلوم الدينية الى غير ذلك فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اى مع
تلك البعثة الشريفة اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية وانها اى البعثة
بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى ما يهتدى
لطف محصل عندهم والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى اى قالوا ان
اللطف واجب على الله تعالى حال كونهم مستدلين بان ترك اللطف
يوجب نقض غرض التكليف والغرض منه هو الطاعة وكل ما يوجب
نقض غرض التكليف يكون محالا ينتج ترك اللطف محال وكلما كان ترك
اللطف محالا كان اللطف واجبا فثبت مطلوبهم فيكون اللطف بكلا
قسميه واجبا والا اى وان لم يكن اللطف واجبا لزم نقض الغرض لان
المكلف على صيغة اسم الفاعل اذا علم هو ان المكلف على صيغة اسم المفعول
لا يطيع لامر من منه التكليف الا يطيع باللطف فلو كلف على ذلك التقدير
بدونه اى اللطف يكون ناقضا لغرضه اى غرض المكلف اسم فاعل

مثاله كائن كمن دعى من الدعوة غيره من الناس الى طعامه ليأكل منه
و الحال انه اى صاحب الدعوة وفى نسخة وهو يعلم بقرآن الاحوال
انه اى المدعو لايجيب الى طعام الداعى الآبان يستعمل يحتمل المجهولية
والمعلومية فتأمل معه اى مع الطعام اومع المدعو نوعا من انواع التأدب
مثل بشاشة الوجه وحلاوة الكلام فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب
المطلوب منه كان الداعى ناقضا لغرضه وهو اجابة المدعو الى طعامه
كما لايخفى قوله وانت خبير اشارة الى منع بانه اى استدلالهم فرع
بالرفع خبر اسم ان اى متفرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض اى
على ان يفعل الله تعالى جميع افعاله اذا فعلها ليحصل بها اغراضه كما هو مذه
هبهم اى مذهب المعتزلة و الحال هو اى كون افعاله تعالى معللة
بالاغراض باطل قطعا لما سيأتى فى شرح قوله لاغرض لفعله من الادلة
الدالة على بطلان ذلك الادعاء وبعد التنزل عن هذا المقام انما يمشى اى
استدلالهم بانه يكون موجبا لنقض الغرض من التكليف فيما اى فى
فعل يتوقف عليه وهو اللطف المحصل الطاعة و ترك المعصية وما وهو
اللطف المقرب فظهر بهذا ان اللطف المقرب اعم مطلقا من اللطف
للمحصل على ما حمله الشارح كما صرح به الكلنبوى والا فهو قسيم له وقسم
من مطلق اللطف يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك اى
مما يتوقف عليه الطاعة و ترك المعصيه وهو صورة كون اللطف محصلا او
مسهلا فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل القسم الثانى هو اللطف المحصل له
الذى يتوقف عليه الطاعة وفيه ان مرادهم وجوب اقصى اللطف وهو
اللطف المحصل الموقوف عليه الطاعة ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لو وجب
اقصى اللطف لوجب فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر وكان علماء الاطراف مجتهدين ولاشك ان الطاعة بذلك
اقرب واسهل كذا فى الكلنبوية قال المصنف (والاصلح) عطفا
على قوله كاللطف اى وكالاصلح يعنى ومثال الشئ الذى لايجب عليه تعالى
كاللطف وكالاصلح اى للعبد قال فى القصيدة النونية ؛؛ لو كان الاصلح فرضا
ما ابتلى احدا ؛؛ بالفقر والكفر والبلوى واحزان ؛؛ قيل والظاهر ان اللطف

والاصلح متلازمان ضرورة ان كل ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية فهو الاصلح له فى الدين والدنيا معا فهو مقرب للطاعة ومبعد عن
المعصية فاحدهما مغن عن الآخر فتأمل انتهى قال الشارح ذهب
معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين كاعانته تعالى لعبده فى
الطاعات والعبادات باقداره عليها وتوفيقه اليها ودفع الموانع عنها
والى وجوب الاصلح فى الدنيا كجعله تعالى عبده صحيحا وسالما وغنيا و
مسرورا ومنصورا عليه تعالى متعلق بالوجوب و ذهب معتزلة
بصرة الى طرف وجوب الاصلح فى الدين فقط دون الدنيا ومراد مبتدأ ؛؛
الفرقة الاولى القائلة بوجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا على الله تعالى
بالاصلح متعلق بالمراد الاصلح خبر المبتدأ الكائن فى الحكمة والتدبير اى
فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له
تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح
للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد قوله
ومراد الفرقة الثانية بالاصلح الانفع للشخص فعلى هذا يكون الاصلح
هنا بالنسبة والنظر الى العبد ويرد عليهما اى على الفرقتين وفى بعض
النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والا لضاع قيد الفقر
والابتلاء بالآلام كما صرح به بعض الافاضل بعبارته هذا الايراد ؛
معارضة بان يقال ان لكم دليلا على وجوب الاصلح على الله تعالى كذلك
عندنا دليل يدل على ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى وهو ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام من كل وجه والاسقام كالامراض والهرم
ان لايخلق يجوز فيه بناء الفاعل والمفعول اى لايخلقه الله تعالى او ان
لايخلق يعنى ان لايكون ذلك الكافر مخلوقا اصلا اويموت عقيب ما خلق
وولد طفلا اويسلب عقله بعد البلوغ يعنى احتمالان آخران احدهما
ان يموت بعد البلوغ فورا وثانيهما ان يسلب عقله بعد البلوغ فورا وهنا
احتمال آخر وهو ان يسلم بعد البلوغ فورا او مطلقا اذ الاسلام مكفر
لكل ما سبق من الكفر والمعاصى كما لايخفى و الحال انه تعالى لم يفعل فى
حقه شيئا من ذلك الاحتمالات بل خلقه ولم يمته بل ابقاه حتى ضل

ذلك الكافر ما يوجب خلوده وقراره ابدا فى النار قوله وان يكون آه
عطف على قوله ان الاصلح بحال الكافر آه ابقاء ابليس عليه اللعنة وجنوده
الملعونة طول نصب على الظرفية الزمان واقداره اى ابليس يعنى جعله
قادرا ومقتدرا بالتسليط على اضلال العباد اى اخراجهم عن طريق
الحق اصلح بالنصب على ان يكون خبرا ذ يكون له اى لابليس مع انه
يوجب مزيد عذابه اى يوجب كون عذاب ابليس اى معذبيته بالزيادة ٭
فلم يراع فى حقه ما هو اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى قوله
ولا يخفى آه جواب سؤال مقدر كانه قيل انما يلزم المحذور واذا كان المراد
من الاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص وليس كذلك بل المراد الاصلح
بالنسبة الى نظام فاجاب بما ترى اى بقوله ولا يخفى ان مراد هم
الاصلح بالنسبة الى الشخص فلا يمكن لهم ان يقولوا ان خلق الكافر
الفقير مصلحة بالنسبة الى نظام الكل وكذا فى ابقاء الشيطان واقداره
مصلحة وحكمة بالنظر الى نظام الكل من حيث انه كل كما يقول به الحكماء
ولذلك بهت الجبائى فى جواب الاشعرى كما سيأتى كذا قيل لا بالنسبة
الى الكل من حيث الكل كما قيد للمنفى ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم
قيل والقول بان الاصلح بالنسبة الى نظام الكل اوقع من الصوفية ايضا
ولذلك اى ولاجل ان مراد الفريقين اللتين منهما الجبائى ذلك المذكور
سئل الشيخ ابو الحسن الاشعرى استاذه ابا على الجبائى بالتخفيف
وقيل بالتشدد منسوب الى الجباء وهو قرية من قرى كازرون وهو اى
الجبائى من معتزلة بصرة والاشعرى من بطن سابع ابى موسى الاشعرى
وتلميذ تلميذ تلميذ ابى حنيفه رحمهم الله تعالى عن ثلثة اخوة عاش احدهم
فى الطاعة اى كان احدهم معمرا فى الدنيا وهو مواظب على الطاعة والعبادة
واحدهم ما عاش فى الطاعة والعبادة مثل الاول بل عاش فى الكفر والمعصية
والاخر ما عاش فى حالة من الحالتين المذكورتين بل مات صغيرا وهو
لا يعلم ما الكتاب ولا الايمان يعنى سأله عن كيفية معاملة الله بكل منهم
فقال الجبائى فى جواب سؤال الاشعرى كما ذكر يثاب الاول على الطاعة
ويعاقب الثانى على الكفر والمعصية ولا يعاقب الثالث ولا يثاب هو لعدم

كفره وطاعته وعمله وقدرته عليهما فقال الاشعرى فى مقام المعارضة
ان قال الثالث الذى مات صغيرا يا رب هلا بتشديد اللام الممدودة
مثل كلا عمرتنى على وزن كلمتنى اى جعلتنى معمرا عائشا فى الدنيا فاصلح اى
فاكون صالحا ومطيعا وادخل الجنة كما دخلها اى الجنة اخى المؤمن فما
ذا اجابه الله تعالى فاجاب الجبائى عن السؤال المذكور بان الرب جل
وعلا يقول فى جوابه كنت اعلم انك بفتح الهمزة لو عشت بكسر العين
اى لو كنت عائشا ومعمرا فى الدنيا لفسقت اى كنت فاسقا فدخلت النار
بسبب فسقك فالاصلح فى حقك ان تموت وانت صغير ثم قال الاشعرى
فى سؤاله فان قال الثانى الذى عاش فى الكفر والمعصية يا رب لم لم تمتنى
من امات اى لم لم تجعلنى ميتا حتى لا اعصى ولا ادخل النار بسبب كفرى
ومعصيتى كما امت الثالث وهو صغير فبهت على بناء المجهول كما فى قوله
تعالى فبهت الذى كفر اى صار مبهوتا ساكتا ملزما بلا جواب الجبائى نائب
عن فاعل بهت فترك الامام الاشعرى مذهبه اى مذهب استاذه ٭
الجبائى اى خرج منه الى المذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح وهذا
اول ما خالف فيه الاشعرى المعتزلة واشتغل دائما بتتبع اثار السلف
الصالحين ونشر اى وبنشر مذهبهم اى مذهب السلف وهدم اى
وبهدم وابطال قواعد المعتزلة واهل البدع جمع البدعة والاهواء
جمع الهواء وهم الذين خالفوا ما كان النبى عليه السلام واصحابه بمعنى ميلان
النفس الى الباطل فلا يخفى ما فيه من الاستعارة بالكناية حيث شبه ٭
القواعد فى الذهن بالبناء واثبت له ما يلايمه وهو الهدم وذكر المشبه
واراده وترك ذكر المشبه به كما ترى فان قلت ترك مذهب الجبائى لا يوجب
الاشتغال المذكور فلم لا يجوز ان يتبع المذهب الآخر اعنى مذهب معتزلة
بغداد فان الجبائى من معتزلة البصرة قلت لما كان الالزام مشتركا
بين الفريقين وترك مذهب الجبائى لهذا الالزام لم يكن تبعية للفرقة الاخرى
فافهم (و) من تلك القواعد الباطلة انه اى الشان يجب عليه تعالى
ما ذكره المصنف مع الانكار وهو (العوض على الآلام) قيل هذا اى
ما رتبه الشارح هنا من العبارة عدول من ظاهر عبارة المصنف

اذ الظاهر منها جرّ العوض بالعطف على اللطف او الاصلح ولعله فعل ذلك لربط المتن قبله من الشرح فانه اراد بالقواعد المذكورة بما فى قوله و هدم قواعد المعتزلة قال مولانا الكلنبوى فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد انتهى قال الشارح واستدلوا اى المعتزلة عليه اى على الوجوب بان تركه اى ترك العوض قبيح لانه اى لان الترك ظلم والظلم قبيح فيكون فعله مصدر مضاف الى مفعوله اى فعل العوض واجبا على الله تعالى وقد ابطله الاشعرى اى ابطل هذا الوجوب او هذا الدليل بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لا معنى له فى حقه تعالى لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء او التخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك بل لو عذب الحق تعالى المطيع بدل الثواب ونعم العاصى بدل العقاب لم يقبح ذلك منه تعالى بلا شك ولا ارتياب قال فى مرآة الاصول الحسن يجئ لمعان اربعة الاول كونه صفة كمال كالعلم والثانى كونه موافقا للغرض كالعدل والثالث كونه ملائما للطبع كالحلاوة فالحسن بهذه المعانى الثلثة يدرك بالفعل ورد به الشرع اولا بالاتفاق والرابع كون المأمور به متعلق المدح عاجلا فى الدنيا ومتعلق الثواب آجلا فى الآخرة فالحسن الذى وقع فيه الاختلاف بين المسلمين هو الرابع انتهى والقبح مقابلاتها من الكون صفة نقص كالجهل والكون منافرا للغرض كالظلم والكون منافرا للطبع كالنتن والكون متعلق الذم عاجلا فى الدنيا ومتعلق العقاب آجلا فى الآخرة والحسن والقبح الاخير ان مدركه العقل وحاكمه الشرع عند اهل الحق قال المصنف (ولا يجب الثواب عليه) سبحانه وتعالى (فى الطاعة) خلافا لمعتزلة بصرة فقط فانهم اوجبوا عليه الثواب فقط (و) لا يجب عليه (العقاب على المعصية) خلافا لجميع المعتزلة والخوارج فى هذه المسئلة فانهم

اى جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا عقاب صاحب الذنوب الكبيرة اذا مات بلا توبة من الكبيرة اعلم ان مرادهم من الوجوب اى وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم وحرموا عليه اى على الله العفو اى عفو الكبيرة عن مرتكبها زجرا عنها فانه تركه التسوية بين المطيع والعاصى وفيه ايضا اذن للعصاة والاغراء لهم بها قلنا لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدركه امتناعه عقلا وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحان لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما فى المواقف وشرحه واستدلوا اى جميع المعتزلة والخوارج عليه اى على وجوب العقاب بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب مرتكب الكبيرة لزم الخلف اى خلفه تعالى فى وعيده بالعقاب فى حق الكافر والعاصى والكذب اى كذبه تعالى فى خبره وهما اى خلفه وكذبه محالان لامتناعهما على الله سبحانه وتعالى والجيب عنه اى عن استدلال جميع المعتزلة والخوارج والمجيب حضرة المصنف اجاب به فى المواقف فافهم بان غايته اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوعه اى الخلف ولا يلزم منه اى من عدم وقوعه الوجوب اى وجوب عقاب مرتكب الكبيرة على الله تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع كما صرح به مولانا الخلخالى بعبارته و اعترض عليه اى الجواب المذكور بابطال السند الشريف العلامة بانه اى حين عدم وجوب الوعيد والعقاب يلزم جوازهما اى جواز الخلف والكذب وهو اى جوازهما محال فى حق الله تعالى لان امكان المحال محال اى ذلك المحال التخلف والكذب والمحال الثانى جوازهما لاستلزامه انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وهو محال واجاب عنه اى اجاب الشريف العلامة عن استدلال المعتزلة بعد تزييف ما اجيب عنه بالاعتراض المذكور استحالتهما اى الخلف والكذب مم كيف

لانكون استحالتهما ممنوعة وهما اى والحال ان التخلف والكذب من
الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى وعدم وقوع الكذب فى كلامه تعالى
باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لاينافى امكانه فى ذاته كسائر العلوم
العادية القطعية قلت رد الجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة
فلذا قال الكذب نقص فى نفس الامر وجنس النقص اوكل نقص عليه
تعالى محال ينتج ان الكذب محال بجعله صغرى هكذا الكذب محال وكل
محال لايكون من الممكنات ولايشمله القدرة ينتج من الضرب الثانى فالكذب
لايكون من الممكنات ولايشمله القدرة فالقياس قياس مركب مفصول
النتايج ابطل به السند المساوى فلايكون النقص المحال فى حقه تعالى من
الممكنات ولايشمله القدرة كما سبق آنفا فى تشكيل القياس وهذا اى عدم
الشمول كائن كما لايشمل القدرة الالهية سائر بالنصب مفعول لايشمل
وجوه النقص عليه سبحانه وتعالى كالجهل والعجز ونفى صفة الكلام و
غيرها من الصفات الكمالية قد عرفت ان صفات الكمال لازمة لذاته تعالى
فيكون نفيها ممتنعا بالذات بل الوجه الوجيه فى الجواب عن استدلال
المعتزلة ما اشرنا اليه سابقا قبيل قول المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيمة
من ان الوعد للمطيعين والوعيد للعاصين مشروطان بقيود وشروط
من الاستحلال والاصرار وعدم التوبة وعدم العفو والخلاص بالشفاعة
قال مولانا الكلنبوى ما اشاره مخصوص تخصيص الوعيد بمثل الاصرار
وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتى
بعد من ان الخلف فى الوعد لؤم لايليق بالكريم فلا تخصيص فى آيات الوعد
اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين فى الجنة مخصوص
بمن لم يرتد عن دينه فمت وهو كافر وح يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال
ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر
ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لايجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر
الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لايغفره ويغفر سائر
المعاصى ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح الصواب ترك قوله

وعدم التوبة اذ لا نزاع فى العفو عمن تاب فافهم انتهى معلومة صفة
للقيود والشروط من النصوص متعلق بمعلومة والنصوص هو التصريحات
القرآنية فيجوز التخلف فيهما بسبب انتفاء بعض تلك الشروط اى بعض
منها او ان الغرض منهما اى من الوعد والوعيد انشاء الترغيب فى الوعد
والترهيب فى الوعيد بناء على انه اى الدليل بعد التسليم اى تسليم انه لو لم
يعاقب لزم الخلف انما يدل اى ذلك الدليل الذى سرد على وجوب العقاب
على استحالة وقوع التخلف اى امتناع وقوع الخلف ولا يدل على الوجوب
عليه تعالى فلا تقريب اذ فرق عظيم بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه تعالى اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به وبين ان يكون ما
اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة
ايجاد المحال فى حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب
والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون
الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الافعال الاختيارية وما نحن فيه
ليس منها على مقتضى هذا الدليل كما صرح به مولانا الخيالى بعبارته كما ان ايجاد
المحال محال فى حق الله تعالى ولا يقال انه اى ايجاد المحال حرام عليه تعالى
بل الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة فرع القدرة
اى صحة الفعل والترك على الواجب والحرام وفى بعض نسخ الشرح ونحن
نقول لا استحالة عقلا عندنا فى شئ والشرع منتف عن الواجب انتهى
فيكون نحو الوجوب والحرمة والندب والاباحة من الافعال الاختيارية
وما نحن فيه ليس من الافعال الاختيارية على مقتضى دليل المعتزلة لان مقتضاه
عندهم هو ان الخلف فى الوعيد محال قوله واعلم آه تحقيق للمقام او رد
آخر لاستدلال المعتزلة ان بعض العلماء كالواحدى وابى عمرو ذهب
الى ان الخلف فى الوعيد جائز اى غير مستحيل لا بالذات ولا بالغير على الله
تعالى وممن اى ومن جملة من صرح به اى بالتخلف فى الوعيد الامام الواحدى
فى تفسيره المسمى باسم هو الوسيط فى تفسير قوله تعالى فى سورة النساء
ومن يقتل مؤمنا متعمدا قال فى الملتقى العمد ان يقصد ضربه بما يفرق الاجزاء
من سلاح او محدد من حجر او خشب او ليطة او حرقه بنار عند الامام انتهى

فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية حيث قال الواحدى والاصل فى هذا ان
الله تعالى يجوز ان يخلف على وزن يكرم فى الوعيد وهو الاخبار بضرر
من المخبر وان وصلية كان لا يجوز ان يخلف الوعد وهو الاخبار بنفع
قال الامام فى رده ان هذا القول فى غاية الفسا لان الوعيد من اقسام
الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعا وهذا
خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على ان الله تعالى منزه
عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ما قال
من ان الخلف فى الوعيد كرم لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبا
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى فى القرآن وكل الشريعة انتهى
بلفظه كما ذكره الخلخالى فى حاشيته بعبارته وزاد الكلنبوى قوله وفى وعيد
الكفار انتهى وبهذا اى ملابسا بذكر هذا المذكور من انه يجوز الخلف
فى وعيده دون وعده تعالى وردت السنة اى الحديث الشريف عن
حضرت سيدنا رسول الله عليه السلام كائنا فيما اى فى حديث اخبرنا
ابو بكر احمد بن محمد الاصفهانى حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهانى حدثنا زكريا
بن يحيى الساوى وفى نسخة الساوجى وابو جعفر وابو على وفى نسخة ابو يعلى
الموصلى قالوا اى زكريا وابو جعفر وابو على حدثنا هدبة بضم الهاء وسكون
الدال وفتح الباء بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم بفتح الحاء وسكون الزاء و
فى نسخة حازم حدثنا ابن ثابت البنانى عن انس بن مالك عن رسول الله ؞
صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله الحسن الصالح ؞
ثوابا فهو اى فالله تعالى منجز اسم فاعل من باب الافعال له ومن اوعده ؞
الله تعالى على عمله القبيح الطالح عقابا فهو اى فالله تعالى حينئذ ملابس
بالخيار فان شاء عفى عنه وان شاء عذبه اعلم ان هذا الذى ذكرناه
من اسماء الرواة يسمى سندا عند المحدثين اعنى فى اصطلاحهم وان رى
الحديث ان سمع الحديث وحده من لفظ الشيخ يقول فى روايته حدثنى فلان
او سمعت فلانا يقول كذا وان كان معه غيره يقول حدثنا فلان او سمعنا
فلانا يقول كذا وان قرا بنفسه على الشيخ يقول اخبرنى فلان او قرات عليه
وان كان معه غيره يقول اخبرنا او قرانا عليه فاضبط هذا الذى ذكرته

هنا بمناسبة ذكر الرواة وتفصيله فى اصول الحديث حكى ان عمرو بن
عبيد جاء الى عمرو بن العلاء فقال هل يخلف الله وعده فقال لا فقال
أليس قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فقال
ابو عمرو من العجمة انيت انت يا ابا عثمان ان العرب لا تعد الاخلاف فى
الوعيد خلفا وذما وانما تعد اخلاف الوعد خلفا وذما كذا فى تفسير
المعالم واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن خليل الاصمعى
قال جاء عمرو وهو ممن لا يجوز الخلف فى الوعيد بن عبيد الى ابى عمرو ابن
العلاء وهو ممن يجوز الخلف فى الوعيد فقال سائلا يا ابا عمرو ايخلف
الله بهمزة الاستفهام ما وعده قال لا قال عمرو بن عبيد افرايت من
اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو بن
العلاء ومن العجمة انت الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة
المتصدرة لانها لطلب تصور المسند فى الظاهر وان كانت للتعجب
او الانكار فى الحقيقة والمعنى امن الذين فى لسانهم عجمة لا يفصحون
بلغة العرب فيفرقون الوعد والوعيد شيئا واحدا او لا يفرقون بينهما
لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست
منهم يا أبا عثمان ان الوعد غير الوعيد وان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا
ان تعد من وعد يعد شرا ثم لا تفعله اى الشر للموعود بل ترى ذلك كرما
وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجد لى هذا فى كلام
العرب اى انشد لى ما يدل عليه فى كلام العرب قال نعم اما سمعت انت
قول الشاعر وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى
مصدر ميمى بمعنى الوعد لا اسم مكان بقرينة قرينة قوله ايعادى ومثل قوله
تعالى موعدا لا نخلفه بقرينة قوله ولا نخلفه وهذا البيت من البحر الطويل
من ضربه الثانى والجزء الخامس والسابع مقبوضان قوله والذى آه من
مقالات الواحدى فى الوسيط لا من مقالات الشارح ولا غيره ذكره
عمرو بن العلاء مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خبر مبتداؤه خلف
الوعيد كما قال السرى بضم السين الموصلى شعرا اذا وعد السراء فالوعد
انجزه وفى نسخة انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه اى من

ان يأتى بما اوعد به والسرآء والضرآء من السرور والضرر ثم قلبت الرآء
الثانية ياء كما فى تقتضى البازى فالمراد بالسرآء ما يفيد مبالغة سرور
من النعمة وبالضرآء ما يفيد مبالغة ضرر فافهم ولقد احسن اى
قال بقول حسن يحيى بن معاذ فى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق
اى ما يترتب عليهما حق فالوعد اى اثر الوعد وهو فى الاصل شايع فى الخير
والشر ثم غلب استعماله فى الخير فاستعماله بعضا فى الشر على الاصل
على ما حققه البيضاوى ومحشيه عصام حق العباد على الله تعالى اذ بيان
لعلة كون الوعد حقهم عليه تعالى ضمن لهم اى بين لهم ببيان
الكفالة انهم اذا فعلوا ذلك الخير من العبادة والطاعه ان يعطيهم
اى العباد كذا من الاجر الجزيل كالجمال والجنة ومن استفهام كما فى قوله
تعالى ومن احسن قولا الاية اولى بالوفاء لموعوده من تفضيليه
الله تعالى والوعيد اى اثر الوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال تعالى
يا عبادى لا تفعلوا كذا من العمل مثل القتل والزناء والسرقة مثلا
فانى اى فان عملتم ما نهيتكم عنه انى اعذبكم ففعلوا العباد ذلك المنهى عنه
فان اى فح ان شاء تعالى عفى عنه وان شاء آخذ بد الهمزة من المواخذة
بمعنى المعاتبة والعاقبة لانه اى العفو والمؤخذة حقه واولاهما اى اولى
العفو والمآخذة هو العفو والكرم لان الكريم اذا وعد وفا واذا اوعد
عفا لانه سبحانه وتعالى غفور رحيم انتهى ما قال يحيى بن معاذ ملابسا
بلفظه بلا تبديل ولان رحمته سابقة على غضبه كما قال رحمتى سبقت على
غضبى ولانه من صفات الرحمة وهى مقصودة بالذات والتعذيب مقصودة
بالغير لكن على هذا يلزم ان لا يعذب الله احدا من المؤمنين والا يلزم الاتصاف
بصفة النقص وهو عليه تعالى محال كما مر قيل هذا ايضا استدلال بالعقل
على الحسن والقبح على انه لا حق لاحد عليه تعالى كما سيصرح به الشارح وايضا
لو تم هذا الدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص
الكريم وايضا معارض بما ذكر فى عدم جواز الكذب عليه تعالى وقيل ان
المحققين والمدققين من علماء الدين من الاشاعرة كائنون على خلافه
اى على خلاف ما قال يحيى بن معاذ آنفا من جواز الخلف فى وعيده تعالى

والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرحه على العقايد النسفية قال
الكلنبوى فى ارجاع الضمير اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلفه
تعالى فى وعيده وان جاز ذلك للعرب انتهى كيف يصح ذلك وهو تبديل
القول اى القول الالهى والحال انه تعالى قد قال فى كتابه العظيم ما يبدل
القول لدىّ اى عندك قلت ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف
لانه ليس بخبر بحسب المعنى تفصيل لجميع ما يمكن فى مقام الجواب عن دليل
المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة
نقص يستحيل فى شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم
لا معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر
بل غير صحيح كما عرفت على ما صرح به الكلنبوى بعبارته فلذا قال بعض الاسا
تذة والحمل على انشاء التهديد غير ظاهر بل غير صحيح فالوجه ان التهديد فى
حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد والاوجه ما اشار اليه المولى
الخيالى انتهى وان حمل مجهول البناء على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان
يقال بتخصيص اى اخراج المذنب المعفو بالتوبة او المغفرة او الشفاعة
عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا خلف على هذا التقدير
ايضا فلا يلزم تبدل القول والكذب الا الملين قطعا واما اذا لم يقل على
بناء المجهول باحد هذين الوجهين فليشكل اى يصير مشكلا التفصى
اى الخلاص عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل اشار بقوله اللهم
الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى ايات بالرفع نائب الفاعل ليحمل
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل كما صرح به يحيى
بن معاذ وفى الاية المذكورة اشارة الى ذلك اى الى كون ايات الوعيد كلها
محمولة على معنى الاستحقاق فلا يرد ان الاية المذكورة صريحة فى ذلك
حيث قال فجزاؤه اى اللائق جهنم خالدا فيها قال المصنف (بل ان اثابك
اضراب عن قوله ولا يجب الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
الباء فى (بالطاعة) سببية اى اعطى الثواب للمطيع بسبب الطاعة

(فبفضله) قال الشارح من غير وجوب عليه يشير الى رد ما استدل به المعتزلة على كون الثواب الطاعة واجبا عليه تعالى وانما عطف قوله ولا استحقاق من العبد على الوجوب لان استحقاق العبد منشاء الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة وكيف لا يكون كذلك يعنى وكيف لا يكون الاثابة بفضله تعالى لا باستحقاق العبد وما يصدر بحسب الظاهر عنه اى عن العبد من بيانية الطاعات انما هو اى ما يصدر من الطاعات كائن بخلقه تعالى هذا جواب تحقيقى لا الزامى لان المعتزلة غير قائلة بكون العبادة مخلوقة لله تعالى قوله على انه لا يفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه جواب الزامى فتأمل قال الكلنبوى وانبات الشرطية الاولى من كلام المص اعنى كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد فى طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى انه له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيأ فى مقابلة الفضل انتهى ويؤيد قول المصنف والشارح ما روى من قصة الشيخ فى ذروة الجبل حين وجع الضرس وجاء ملك على صورة طبيب واعطى الشيخ ثواب عبادة اربعماة سنة لدفع وجع ضرس واحد فكيف باقى الاسنان الصحيحة قال المصنف (وان عاقب) الله تعالى العاصى (بالمعصية) اى بسبب معصية ذلك العاصى (فبعدله) الباء للمصاحبة والملابسة اى ملابس بعدله من غير تسبب قال الشارح وانما كان كذلك لانه لا حق لاحد من الاحاد عليه سبحانه وتعالى والكل اى كل ما كان ويكون فى الارض والسماء ملكه اى مملوكه تعالى هذا كالتعليل لقوله لا حق لاحد عليه اى لو لم يكن العقوبة بالعدل لكان يحق احد عليه وهو لا يتصور لان الكل ملكه ولا يكون للملك حق على المالك تأمل قال بعض الافاضل فان قلت ان قوله لا حق لاحد عليه لا يفيد ان لا يكون العقاب واجبا عليه بل انما يفيد ان عقابه ليس بظلم والظاهر ان قوله وان عاقب فبعدله وقع فى مقابلة قول المعتزلة ان العقاب واجب عليه كما ان قوله ان اثاب فبفضله فى مقابلة قولهم

يجب عليه الثواب قلت فيه دلالة على ان العقاب ليس بواجب على الله تعالى لانه اذا لم يكن لاحد حق عليه لا يجب عليه فان وجوب الشئ على احد فرع الاستحقاق عليه فاذا انتفى الاستحقاق انتفى الوجوب نعم ان قوله والكل ملكه آه وكون العدل مقابلا للظلم يفيد هذا المعنى واجاب البعض بان قوله وان عاقب فبعدله بيان لكيفية عقابه ودليل ان العقاب ليس بواجب عليه انتهى فله التصرف ايجادا واعداما واثباتا واصلاحا وابطالا فى ملكه كيف يشاء ويختار لانه يكون هكذا حال المختار فاعتقد انت كذلك رغما للكفار الفجار الاشرار حتى تكون به من الابرار الاخيار قال المصنف (ولا قبيح منه) اى لا يصدر جنس القبيح من الله سبحانه وتعالى وهو اى القبيح ضد الحسن وهما اى القبيح والحسن اما عقليان عند قوم او شرعيان عند اهل السنة والجماعة قال الشارح اجمع اى اتفق الائمة جمع الامام اى ائمة اهل السنة والجماعة على انه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح اى لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده فى العباد اذ فرق بين الاتصاف بالقبيح بالنسبة الى نفسه وبين ايجاده فى غيره فتأمل لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى لا يتصور منه صدور القبيح لان الحسن بضم الحاء وسكون السين والقبح العقليين اى ما يعد عند العقل حسنا او قبيحا منتفيان اى غير موجودين ولان الحسن والقبح الشرعيين لا تعلق لهما اى هما لا يتعلقان بافعاله تعالى لانه تعالى لا يترتب له ثواب ولا يترتب عليه عقاب فى مقابلة افعاله تعالى بخلاف عباده فانهم يثابون او يعاقبون على اعمالهم الحسنة او القبيحة شرعا فافهم فان قلت ظاهر هذا الكلام يستلزم ارتفاع النقيضين اى الحسن والقبح معا قلت فاذا تأملت فى كلامى لا تأتى بهذا الاعتراض فان المراد من نفى الشرعيين عن افعاله تعالى بمعنى لا يترتب من جانب الشرع ثواب وعوض على افعاله تعالى والا فهو حسن ومقبول فى حد ذاته ابدا كما قال فى شرح المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريمى والحسن بخلافه كالواجب او المندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق اما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق

الخصوم و فعل الصبي مختلف فيه انتهى قال المصنف (ولاينسب) على بناء المجهول ونائب فاعله الضمير تحته اى لاينسب الله تعالى (فيما) اى في كل ما (يفعل ويحكم) فان قلت ما الفرق بين الفعل والحكم قلت هذا ظاهر لان الفعل ما يصدر عن الفاعل يعنى ما قام بالفاعل وما يصدر اثر عنه والحكم ما لايقوم به ولايصدر اثر عنه بل يصدر عنه الحكم بشئ له او عليه او الامر للغير بفعله فتامل (الى) متعلق بينسب (جور وظلم) كلاهما من الالفاظ المترادفة لان كلا منهما مقابل للعدل فيكون الثانى عطف تفسير للاول لوضوحه وكثرة استعماله بالنسبة اليه فالمعنى لايقال ابدا ان الله ظلم على نوع من انواعه الثلثة فانه اى الظلم على ثلثة انواع الاول يكون بين الانسان وبين الله تعالى واعظم هذا النوع كالكفر والشرك والنفاق والثانى يكون بين الظالم وبين الناس والثالث بين الظالم وبين نفسه كما صرح به مترجم القاموس قال الشارح لما تكرر ذكره وتقرر حكمه من ان الكل ملكه ويفعل فى ملكه كيف يشاء ولايسئل عما يفعل وغير ذلك والظلم اى لفظ الظلم قد يقال اى يطلق بعضا على التصرف اى على تصرف المتصرف فى ملك الغير لا فى ملك نفسه وهذا المعنى فى حقه سبحانه وتعالى محال لان الكل اى كل ممكنات ويكون ملكه اى مملوكه تعالى لامملوك غيره فله خبر مقدم التصرف مبتدأ مؤخر فيه اى فى ملكه كيف يشاء اى على اى حال شاء وقد يقال الظلم على وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين فيكون كل ما وضع مرعيا فيه الحكمة البالغة واعلم العالمين بكسر اللام فيكون كل ما صنع عن علم لا عن جهل وخطأ واقدر القادرين فيكون ما صنع عن قدرة تامة لا عن عجز فكل ما وضعه الله تعالى فى موضع من المواضع يكون ذلك الموضع احسن المواضع وافضلها بالنسبة اليه الضمير راجع الى ما فى قوله فكل ما وان وصلية خفى وجه حسنه وان كان جهة كونه حسنا خفيا علينا بسبب عجزنا وضعفنا وقصر ادراكنا وايضا لما علم على بناء المجهول انه لاقبح منه والحال ان الجور والظلم قبيح شرعا فلا الفاء جوابية لان مدخولها جواب لما ينسب احواله اى افعاله واقواله تعالى اليهما اى الجور والظلم قال المصنف مقتبسا من آية فى آخر سورة ابراهيم ومن اوائل الحج (يفعل الله

ما يشاء) وقال مقتبسا من آية فى اول سورة المائدة (ويحكم ما يريد) وقال فى عقبهما (لاغرض لفعله) تعالى يعنى اذا فعل فعلا من افعاله تعالى لايفعل ذلك الفعل ليترتب عليه غرض من الاغراض بخلاف عباده فان افعالهم معللة بالاغراض قال الشارح الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل واعلم ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وتسمى فائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية له ولاتوجد فى افعاله تعالى وان حميت فوائدها وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ فى اعتقادها على ما صرح به السيد السند فى حاشيته على مختصر المنتهى فهو اى الامر الباعث المحرك الاول للفاعل لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة فى افعال العباد والتقديم فى قوله وبه يصير للحصر اى وبسبب الغرض لابدونه يصير الفاعل فاعلا لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير فى الفاعل وهو جعله الفاعل فاعلا كما مر آنفا ولذلك اى ولاجل ذلك قيل اى شبه بالفاعل وقيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثير والله تعالى اجل من ان ينفعل من غيره اى من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير الناشى من جهة الممكنات التى من جملتها المصالح والاغراض واجل من ان يستكمل بشئ منها لان جميع كمالاته حاصلة به فى الازل على الوجه الاكمل فليس له كمال متوقع فاندفع كثير من الاوهام فلايكون فعله تعالى معللا بغرض من الاغراض اما هذا فعند الاشاعرة لان هذه الرسالة فى عقائدهم اى الاشاعرة والمصنف والشارح منهم واما عند الماتريدية فمعللة اى فافعاله تعالى معللة بالحكم بكسر الحاء وفتح الكاف والمصالح تفضلا على العباد كما فى نموذج الطوسى وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك بالنسبة اليه اى الى من يفعل بالغرض اولى له من عدمه اى من عدم الغرض وذلك

لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اوكان وجوده مرجوحا
بقياس لايكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة ❊
فكل ماكان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه
فلوكان لفعله تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره لانه بايجاد
فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته و
تحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو اى
الغير ذلك الغرض واورد عليه اى على الدليل الثانى بانه يجوز ان يكون
الاولوية راجعة الى غيره تعالى لا اليه كما ان وجود العالم خير من عدمه
بالنسبة الى نوع الانسان لا بالنسبة الى الله تعالى فلا يلزم فى حقه تعالى
الاستكمال بالغير ورد على بناء المفعول ونائب فاعله تحته راجع الى
الايراد المفهوم من رد فالمعنى ورد من طرف الاشاعرة الايراد المذكور
بانه اى بان يقال انه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين اليه تعالى لايكون باعثا له بداهة وقد فرض انه باعث له قال
عليه بعض الافاضل دعوى البداهة ههنا ليست ملتفتة لانها غير مسموعة
فى محل النزاع والا فمنع المقدمة البديهية غير موجه والحال قد استبعد
بعض الافاضل تقرير الادعاء المذكور بقوله بل كيف يدعون وجوب
تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانما نعلم خلود اهل النار من فعل الله
تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وان كان الحصول اولى له
تعالى لزم المحذور المذكور وهو الاستكمال ومانشاهد نحن هذا
على طريق جواب لسؤال مقدر تقديره ماذا تقولون فى حق بعض من
الاشخاص يفعل فعلا ينتفع به غيره فقال ومانشاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره لا لنفع نفسه فى الظاهر فانه اى ذلك الشخص
الفاعل فى الحقيقة يفعله اى ذلك الفعل لنفع نفسه فانه اى ذلك
الشخص انما يفعله اى ذلك الفعل اذا كان نفع اى انتفاع ذلك الغير
اولى واحسن بالنسبة اليه اى الى الشخص الفاعل من عدم نفعه مثلا
اذا احسن بشئ الى غيره لثواب اى لاجل تحصيل ثواب الآخرة او
احسن اليه لكونه اى ذلك الغير محبوبا له او احسن اليه متوقعا

اى منتظرا منه منفعة فظاهر اى فرجوع المنفعة الى الشخص المحسن فى
كل من الاوجه الثلثة المذكورة ظاهر لايحتاج الى الاثبات وان احسن
ذلك الشخص المحسن اليه اى الى الغير للترحم اى لاجل ان الغير المحسن
اليه من اقرباء المحسن فانما احسن اليه رعاية للقرابة النسبية الحاصلة
بينهما اولاجل المرحمة والعطوفة عليه مطلقا فلازالة اى فاحسانه
اليه على هذا التقدير واقع لاجل ازالة رقة القلب العارض عليه اللازم
للجنسية اى لكون من احسن اليه لمجرد الشفقة والمرحمة حيوانا من
جنسه سواكان ناطقا اوغيره مثاله كائن كمن ينقذ اى يخلص حيوانا
من المهلكة اى من الهلاك او من محل الهلاك قبل ان يقع فيه او بعده
فهو اى هذا الانقاذ وقع عنه لازالة الم الرقة القلبية عن نفسه وهى
اى ازالة الالم نفع خالص لنفسه كما لايخفى على الراجع الى الوجدان و
المعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا اى غرضا عائدا نفعه الى العباد فكانهم
قالوا افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد لما قال الامام الرازى فى
الاربعين اتفقت المعتزلة على ان افعال الله واحكامه معللة بمصالح ❊
العباد وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهو باطل عندنا اى الاشاعرة
فالمذهب المختار فيه ماقاله الصفار الحنفى من انه لايقال انه تعالى فعل ذلك
لعلة بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا يكون الحكمة علة ونقل هذا عن تلخيص
الادلة له اى للصفار الحنفى واما ماقاله البيضاوى فى تفسير قوله تعالى
هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا من ان مايرى غرضا له تعالى ليس ❊
بغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل كالغرض من حيث ان مايرى غرضا
لفعل عاقبته اى عاقبة ذلك الفعل ومؤداه اى مؤدى ذلك الفعل انتهى
ما لافيكون استعارة مصرحة اصلية بتعبة بان يشبه العاقبة بالغرض
فى الكون فى الغاية والنهاية فافهم واضبط وتمسكوا اى المعتزلة
فى اثبات مدعاهم بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو ارتكاب امر
غير معلوم الفائدة كما فى تعريفات السيد وهو اى العبث اى العمل بالعبث
نقص مطلقا فلايجوز على الله تعالى اذ هو جامع الكمالات ذاتا وصفة
بلاشريك ولاشبيه ورد ماتمسك به المعتزلة بان يقال ان العبث

هو الخالی عن الفائدة العائدة وعن المصلحة الحاصلة لا الخالی عن الغرض
یعنی ان العبث ما لا فائدة فیه لا ما لا غرض فیه ولا یلزم من انتفاء الغرض
انتفاء الفائدة لان بینهما عموما من وجه والحال ان افعاله تعالی کلها
مشتملة علی حکم مصالح اشار بها الی ان لکل فعل له تعالی فوائد کثیرة وذلک
لدفع توهم آخر هو انه قد یطلق العبث علی ما لا فائدة یعتد بها فیه فاشار
الی ان شیئا من افعاله تعالی لیس عبثا بشیء من المعنیین کما صرح به الکلنبوی
بعبارته لکن لا یکون شیء منها باعثا ولا مقدما له تعالی علی الفعل کما یشعر
قوله ای قول المصنف (راعی الحکمة) هی فعل ما لا اعتراض لاحد علیه
کذا قال الامام الرازی اقول الحکمة اما مجهولة عندنا ای عند العباد وهی
ما خفی علینا وجه الحکمة فی ایجاده کایلام بعض العباد وموت الاطفال
والخلود فی النار قاله الکاشانی فی تعریفات الصوفیة واما معلومة عندنا
وهی اما منطوق بها وهی علوم الشرعیة والطریقة واما مسکوت عنها
وهی اسرار الحقیقة التی لا یفهمها علماء الرسوم والعوام علی ما ینبغی
فیضرهم او یهلکهم قاله فی تلک التعریفات السید وفیهما تفصیل
(فیما) ای فی کل ما (خلق) ای خلقه (وامر) ای به فحذف مفعولیهما
للتعمیم قول الشارح واودع بمعنی وضع فعل ماض عطف علی راعی فیلزم
ان یکون راعی فعلا ماضیا فیها ای فی الافعال وفی نسخة فیهما ای فی کل ما
خلق وامر المنافع للعباد قال بعض الافاضل فی تفسیر هذه الحکمة ای
المصلحة وقال یدل علیه ای علی ما فسرت به قول الشارح واودع فیها المنافع
وکذا قولهم ان افعاله تعالی مشتملة علی حکم ومصالح وقولهم ان افعاله
تعالی معللة بالحکم والمصالح وکذا قول السید الشریف فی حاشیة مختصر
المنتهی فی بیان فائدة اصول الفقه واعلم ان کل حکمة ومصلحة تترتب علی
فعل تسمی غایة الی آخره نعم قال الازمیری فی حاشیة المرآة فی بیان الفائدة
ان بین الحکمة والمصلحة عموما وخصوصا من وجه اقول بعد تسلیم ان الحکمة
هنا من مادة الاجتماع مع المصلحة اذ هو المناسب هنا فتامل ولکن لا شیء
منها ای من المنافع باعثا ولا مقدما له تعالی علی الفعل وان وصلیة کانت
تلک المنافع معلومة له تعالی هذا دفع لما یتوهم ان کون المنافع معلومة له تعالی

قبل خلقه تعالی ما هی منافع له لا یتاتی الا بکونها عللا غائیة وباعثة له
تعالی علی الخلق فان هذا التقدم العلمی شان العلل الغائیة کما صرح به الخیالی
بعبارته فافهم ومثال ما قال الشارح کائن کما ان من یغرس غرسا الغرس
یکون مصدرا بمعنی زرع الشجر جدیدا فی الارض ویکون بمعنی الشجرة الجدیدة
المغروسة ویعبر عنها بالترکی بفدان ولام لاجل متعلق بیغرس الثمرة ای
لاجل ان یحصل منه الثمرة وینتفع بها قوله یعلم ای جملته خبر ان ترتب
المنافع الاخر بضم الهمزة علی ذلک الغرس ای المغروس کالاستظلال به
ای بذلک المغروس والانتفاع باغصانه من حیث انها یحتطب منها
ویتخذ منها اشیاء آخر وغیرها من المنافع والحال ان الباعث له ای
للغارس علی الغرس هو الثمرة لا غیر هذا اذا کان ما یغرسه شجرة مثمرة
فجمیع تلک الفوائد والمصالح بالنسبة الیه تعالی کائنة فی عدم الباعثیة
بمنزلة ما سوی الثمرة بالنسبة الی الغارس والآیات والاحادیث الموهمة
بالعلل والاغراض بالنسبة الیه تعالی یعنی ان الآیات والاحادیث التی
اذا قرأها الانسان او سمعها یحصل بها التوهم فی قلبه ان افعاله تعالی
معللة بالاغراض مأولة ای محمولة ومصروفة معانیها الی غیر ما دل علیه
اللفظ کما قال الشارح بتلک الحکم والمصالح قال الکلنبوی فی ایضاح المراد
دفع معارضة یعنی قوله والآیات آه دفع معارضة بدلیل نقلی بان یقال
لو لم یکن شیء من افعاله تعالی معللا بالغرض لما وقع التعلیل فی الآیات والا
حادیث لکنه واقع قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
وقوله تعالی من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل الآیة وامثالهما شایعة فی
القرآن والحدیث وحاصل الدفع ان وقوع التعلیل فی الآیات والاحادیث
ممنوع وانما یتم ذلک لو لم یکن مأولة بحمل اللام فیها علی لام العاقبة کما فی قوله
تعالی فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا الآیة وانکر البصریون
لام العاقبة قال الزمخشری والتحقیق انها لام العلة وان التعلیل مجاز لا
حقیقة انتهی واذا اتقنت علی صیغة المخاطب والاتقان جعل الشیء محکما فالمعنی
اذا نظرت بالنظر المحکم واذا تفکرت وتأملت بالتأمل الصادق
ذلک مفعول اتقنت اشار به الی صحة الدلیلین ای اذا تأملت صحة الدلیلین

الذين ذكرناهما على نفي التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت انت
ان ما قاله سعد الدين شارح المقاصد من بيان لما ان الحق ان تعليل
بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم متعلق بالتعليل والمصالح
ظاهر لا يصلح للنزاع ومثاله كائن كايجاب الحدود اى كجعل الحدود
مثل حد الزنا والقذف والشرب والسرقة وكايجاب الكفارات مثل
كفارة اليمين وغيرها وتحريم اى وكتحريم المسكرات التى حرمت بقوله
تعالى انما الخمر الآية وما اشبه ذلك واما تعميمه اى تعميم التعليل يعنى
تعليل افعاله بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى من متعلق بلا يخلو
غرض فمحل بحث خبر ما فى ما قاله يعنى صالح للنزاع لكون التعليل فى البعض
الآخر غير ظاهر غير معقول خبر بعد الخبر وفى نسخة غير منخول بالنون
والخاء المعجمة فى القاموس نخله وتنخله وانتخله صفاه واختاره فانه ان اراد
بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه
معللة بهذا المعنى اى علة غائية باعثة اذ فى التعليل اقدامه على الفعل
فيكون منفعلا اذ الاقدام نوع تأثر وان اراد ترتبها اى الحكم على الافعال
والاحكام وان لم يكن علة باعثة فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك
وغاية الامر ان بعضها اى الحكم بكسر الحاء مما يظهر علينا وبعضها
مما يخفى علينا مطلقا الا على الله فانه تعالى لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا
فى السماء وبعضها مما يخفى علينا الا على الراسخين فى العلم الذين قال الله
تعالى فى حقهم والراسخون فى العلم يقولون الآية المؤيدين بنور من الله
وروح بفتح الراء وسكون الواو بمعنى الطيب والنزاهة والمناسب
ههنا هو الاخير منه اى من الله تعالى قال المصنف (تفضلا)
وكرما (ورحمة) واحسانا يعنى رعايته تعالى الحكمة والمصلحة فى كل
ما خلقه وامر به ناشئ من فضله وكرمه تعالى (لا وجوبا) اى لا
لاجل كون تلك المراعات واجبا عليه تعالى كما زعمه البعض (ولا حاكم)
يحكم حكما جازما قطعيا حقا عدلا بين عباده (سواه) قال الشارح
هذا اى انتفاء الحاكم مما اى من المسائل التى علم ذلك مما سبق

من الادلة او من المسائل من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى
له الحكم ثم فرع المصنف على قوله ولا حاكم سواه قوله (فليس) عند
الاشاعرة والحنفية (للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها و) فى (كون
الفعل سببا للثواب) اى الحسنة (والعقاب) اى القبيحة وانما
الحاكم بكونه سببا لهما هو الله تعالى انى حسنت ان احكى لك مبحثا
ملخصا مأخوذا من المرقات وشرحه ليحصل لك مقدمة المعلومات
فى توضيح هذا المقام بان اقول اعلم ان المصنف من الاشاعرة وكذا
الشارح كما سبق ذكره بالمناسبة وانه قال المولى خسرو فى المرقاة فى
المقصد الثانى الحاكم بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا
والثواب فى الآخرة هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله
لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح والذم فى الدنيا والعقاب فى العقبى
هو الشرع عند الاشاعرة والعقل آلة فهم الخطاب اى فقط اى
ليس له ادراك الحسن قبله لانه لا حسن عندهم قبل الامر والعقل
عند المعتزلة والشرع مبين فى البعض والمختار عند ائمتنا الحنفية
وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما
ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك هو الشرع اى الشارع لا
العقل انتهى مع شرحه باشد اختصار فيهما واقول بهذا امتاز واى
ائمتنا عن الاشاعرة لان الاشاعرة لا يقولون بادراك جهة حسن
المأمور به قبل الشرع لانه لا حسن عندهم قبل الشرع وانما الحسن
يحصل بالامر قال الشارح قالوا اى القوم الحسن والقبح يطلق
على معان ثلثة بل اربعة المعنى الاول من تلك المعانى الثلثة صفة
الكمال كما يقال العلم حسن و صفة النقص كما يقال الجهل قبيح كما
اوضح مولانا الكلنبوى بقوله يعنى ان الحسن كون الصفة صفة
كمال يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل
قبيح اى لمن اتصف به نقصان وافتضاح حال انتهى و المعنى الثانى
من تلك المعانى الثلثة ملايمة الغرض ومنافرته فما كان ملايما للغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا

وقد عبر عنهما اى الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما ولا نزاع فى
ان هذين المعنيين يعنى ملائمة الغرض ومنافرته ثابتان للصفات فى انفسها
لانها امر بها فحسنت ونهى عنها فقبحت كما هو مذهبهم اى الاشاعرة
الذين منهم المصنف والشارح فى المعنى الثالث وان ماخذهما العقل
اى هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع ويختلف بالاعتبار
اذ قتل زيد اى كونه مقتولا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم اقول هذا الاختلاف على انه امراضافى لاصفة
حقيقية اذ الصفات الحقيقية اى الحسن والقبح لا تختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين والمعنى الثالث
من تلك المعانى الثلثة تعلق المدح والذم عاجلا فى الدنيا وتعلق
العقاب والثواب آجلا اى فى الاخرة هذا فى افعال العباد وان اريد ما
يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهو محل الخلاف اى الاختلاف بين الاشاعرة والحنفية والمعتزلة
اذ هو اى الحسن بالمعنى الثالث عندنا اى الاشاعرة ماخوذ من الشرع
اى ان الافعال امر بها فحسنت لا انها حسنت فامر بها لاستواء الافعال
فى انها اى الافعال فى انفسها لا تقتضى المدح والذم اى عاجلا والثواب
والعقاب اى آجلا وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع ونهيه
حتى لو عكس الامر بان امر بما نهى عنه اونهى عما امر به لانعكس الحال
بان يصير مكان المدح الذم وبالعكس ومكان الثواب العقاب وبالعكس
قال هنا مولانا الكلنبوى يعنى ليس لها اى للافعال فى ذواتها جهة محسنة
او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذ
هبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى
ان الفعل امر به فحسن اونهى عنه فقبح عند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه
حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن
وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته ووافقهما اكثر الماتريدية
بخلاف الاشاعرة انتهى وهو اى المعنى الثالث عند المعتزلة عقلى

يحكم به العقل قالوا اى المعتزلة للفعل خبر مقدم للمبتدا الاتى فى نفسه
مع قطع النظر عن الشرع انما حمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر
الخ ليشمل جميع المذاهب الآتية كلها جهة حسن هذا مبتدا الخبر المذكور
وقبح يقتضى اى ذلك الحسن مدح فاعله فى الدنيا وثوابه فى الآخرة
و يقتضى ذلك القبح ذمه اى ذم فاعله فى الدنيا وعقابه وعذابه
فى الآخرة لكن تلك الجهة اى جهة الحسن والقبح قد تدرك بالضرورة
ومثاله كائن كحسن الصدق النافع احترز بالنافع عن الصدق الضار
لان بعض الصدق يكون سببا لوقوع الفتنة نعوذ بالله تعالى فيكون
ضارا فلذا قال الشيخ السعدى دروغ مصلحت آميز به از راست فتنه
انگيز وقبح الكذب الضار احترز به عن الكذب النافع كما مر آنفا فى قول
السعدى وانما مثل بهما فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد لا تدرك
تلك الجهة بالضرورة بل تدرك بالنظر اى بالفكر والتامل ومثاله كائن
كحسن الصدق الضار اى كجهة حسن الصدق بحذف المضاف ويجوز
ان يكون الاضافة فى قوله جهة حسن بيانية فح يكون التمثيل على ظاهره
بلا احتياج الى تقدير وعند الحنفية هو اى الصدق الضار قبيح كما فى المرآة
وقبح اى وكقبح الكذب النافع مثلا وهو عند الحنفية حسن كما فى المرآة يعنى
ان حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع يحتاج فى اثباتهما الى دليل كان
يقال ان مطلق الصدق مما ورد به الشرع وكل ما ورد به الشرع فهو حسن و
هكذا فى الكذب فتامل قال مولانا الكفوى هذان مثالان للحسن والقبح
النظريين على مذهب اوائل ولو اريد التمثيل على مذهب الجبائى يعكس فيقال
لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما وقع فى التلويح وقد لا يدركه
العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه
جهة محسنة على صيغة اسم الفاعل من باب التفعيل او مقبحة كذلك اعلم
ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد
وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى تلك الادراك من الماتريدية
فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب اصحابنا
لا المعتزلة فتامل مثاله كائن كحسن صوم آخر يوم من رمضان بل وجوبه

لكن الحسن مشتمل على الوجوب بمعنى ان كل واجب يطلق عليه لفظ
الحسن وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق كما لا يخفى وقبح اى
وكقبح صوم اول يوم من شوال وهو يوم عيد الفطر كما لا يخفى وانما
اعتبر الاول والاخر ليظهر ان الحسن والقبح فيهما شرعيان ولا مدخل
للعقل فيهما فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم الثالث موقوف
على كشف الشرع عنهما اى عن الحسن والقبح بالامر فى الاول و
النهى فى الثانى واما كشفه اى كشف الشرع عنهما اى الحسن والقبح
فى القسمين الاولين المذكورين فهو اى كشفه مؤيد بحكم العقل
ولا يتوقف عطف اللازم على الملزوم عليه اى على كشفه حكم
العقل يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكم
واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل
السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير وهو الحق
ثم ان جمهور الاوائل منهم اى من المعتزلة فى زمان اول الاعتزال
ذهبوا الى ان حسن الاعمال وقبحها كائن وثابت لذاتها لا لصفة زائدة
حقيقية او اعتبارية عليها اى على الاعمال وفى نسخة الافعال فيرد
عليهم انه لو كان كذلك لكان قبح الكذب مثلا لذاته ولا شك ان ما
بالذات لا تزول بالعرض فلا يكون حسنا فقط وذهب بعض المتقد
مين منهم اى من المعتزلة وهم الذين جاؤا بعد الاوائل الى طرف
استناد الحسن والقبح اى الى ان يكون للحسن والقبح مستندين
الى الصفات اى الحقيقية توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح
جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب بعض متأ
خريهم اى بعض المتأخرين من المعتزلة الى طرف صفة فى القبيح
مقتضية صفة صفة لقبحه اى لقبح القبيح دون الحسن اذ لا حاجة
الى صفة توجب للحسن بل يكفيه اى يكفى الحسن بالنصب ليتحقق فيه
انه حسن انتفاء فاعل يكفى الصفة الموجبة للقبح فاذا كان ما يوجب
للقبح معدوما فى شئ فهو حسن قال الجبائى اى ذهب الجبائى الى طرف

وهو نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال ليس حسنها اى حسن
الافعال وقبحها كائنا وثابتا لصفات حقيقية وهى التى لا تختلف
فيها كما قال المتقدمون ولا لذات الافعال كما قال الجمهور الاوائل
منهم بل وجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما كان فى لطم اى ضرب وجه اليتيم بالكف للتاديب فهو
حسن او الظلم اى للظلم فهو قبيح والدليل على ان الحسن بالمعنى الثالث
والقبيح ليسا عقليين اى ليس حاكمهما العقل لا يخفى ان هذا الدليل
على تقدير تمامه انما ينفيهما اى الحسن والقبح عن افعال العباد لا عن
افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة
انكروهما فى الكل كما صرح به الكلنبوى بعبارته ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله بل بينا نحن ان فعله اى فعل العبد مخلوق لله تعالى فلا يحكم
العقل بالاستقلال من دون حكم الشريعة على ترتب الثواب و
العقاب على افعاله الحسنة او القبيحة وذلك لان ما ليس فعلا
اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا منا ومن
الخصوم كما صرح به بعض الافاضل محررا قال هنا الفاضل الكلنبوى
كما لا ينفعك سماعه وهو قوله الصواب ان يقول ان العبد مجبور
فى فعله كما فى المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد
وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافى مدخلية العبد فى فعله بحيث
يمدح ويذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب
غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد
كناية عن كونه مجبورا وعن الثانى بان على هنا بمعنى الباء كما فى قوله تعالى
حقيق على ان لا اقول كما فى المغنى وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء
بما ياتى من قوله لان افعال العباد آه انتهى قال المصنف تفريعا على
قوله فليس للعقل آه (فالحسن) بفتح الحاء والسين لا بضم الحاء
وسكون السين بقرينة لفظ ضده ما حسنه الشرع الشريف هذا
عند الاشاعرة اذ هم يقولون الشئ امر به فحسن ونهى عنه فقبح واما
عند الحنفية الشئ حسن فامر به وقبح فنهى عنه والعقل مدرك

والشرع حاكم (والقبيح ما قبحه الشرع) قال الشارح لان افعال العباد كلها
بلا استثناء بعض منها اما بكسر الهمزة لاجل الترديد والتقسيم مخلوقة لله تعالى
ابتداء اى من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل بل
يحصل ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه كما قال به الشيخ
ابو الحسن الاشعرى واما ان الله تعالى يوجد فيهم اى فى العباد داعيا
اى ما يجب الفعل عنده وهو قوة داعية اعنى العزم والتوجه وبانضمامه
يحصل الافعال كما قال به ابو اسحق وبعض اصحاب الشيخ الاشعرى كامام
الحرمين اذ قال فى شرح الطوالع قال امام الحرمين وابو الحسن البصرى
والحكماء ان افعال العباد بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد فان الله تعالى
يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة يوجبان فى
وجود المقدور وعلى الوجهين المذكورين لا يحكم العقل باستقلاله اى
حال كونه ملابسا بحالة الاستقلال بحسن شئ منها اى من الافعال
وقبحه اى وبقبح شئ منها اذ لا ثواب لمن يصدر منه العمل وكذا العقاب
ما عدا المحلية للفعل وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب
لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة
عبده يوسف عليه السلام بالمعنى المذكور وهو تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى
شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى اذ التعريف يصدق عليه كما لا يخفى
على تقدير ذكره من غير سهو واما الفاضل السيلكوتى فقال هذا وقع سهوا
من القلم اذ افعال الله تعالى لا يوصف اى فى نفس الامر من حيث انها
افعاله تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه والواجب اى وكالواجب
والمندوب والمباح اذ لم يرد بكل منها نهى شرعى قوله وهذا التعريف
الصواب فهذا التعريف بالفاء تفريعا على قوله فمعنى قوله ما حسنه الشرع
الخ فيكون التقدير اذا كان معنى قوله فالحسن ما حسنه انه لم يرد به نهى
شرعى فهذا التعريف يصدق على البهايم وغير المكلف وكذلك هذا تاييد
لهذا التاويل يعنى مراد المصنف بقوله الحسن ما حسنه الشرع انه لم يرد
به نهى شرعى ما قاله المصنف فى المواقف من مصنفاته القبيح ما نهى عنه

شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر اى لمختصر المنتهى لابن
الحاجب المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا
فلا يكون قبيحا اصلا وقطعا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه
لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وتعريف الحسن يصدق عليه
فيكون من تتمة البحث قوله وفعل الصبى مختلف فيه يحتمل الجواب بجواز
ان يكون المصنف ممن يقول بان فعل الصبى مما يوصف بالحسن فصدق
التعريف لا يخل ويحتمل ان يكون ايراده بحثا مويدا لسابقه ولكن يمكن الجواب
واما قوله فعل البهايم آه فلا يصلح للجواب اصلا لان حاصل البحث ان
التعريف غير مانع لصدقه على ما ليس من المعرف كفعل البهايم والجواب بان
فعل البهايم لا يوصف آه لا يدفعه لان الخروج عن المعرف بفتح الراء لا يستلزم
الخروج عن المعرف بكسر الراء العام على ما صرح به بعبارته بعض افاضل الانام
قال المصنف (وليس للفعل صفة حقيقية او) صفة (اعتبارية
باعتبارها) اى باعتبار تلك الصفة (حسن) فعل ماض من الباب الخامس
اى صار حسنا (و) كذا قوله (قبح) قال الشارح كما قال بعض المعتزلة
كما مر فيما سبق وانما قال بعض المعتزلة لان بعضهم يقولون ان الحسن
والقبح لذات الافعال اى لا باعتبار الصفة قال المصنف (ولو عكس
الامر لكان الامر بالعكس) عاطفا على قوله وليس للفعل آه لانه مما يتفرع
على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا فالمعنى ولو عكس الشارع الامر وضا
بان يحسن القبيح ويقبح الحسن فانعكس امر الحسن والقبح ويجوز عطفه
ايضا على قوله فالحسن ما حسنه الشرع كما قال الشارح اى كان ما هو
حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا هذا تفسير لطرف التالى لا المقدم من الشر
طية واما طرف المقدم فمفسرة اما بقولى ولو عكس الشارع آه فافهم
قال المصنف (وهو) وبين الشارح مرجع الضمير المنفصل الذى اتى به
مبتدا بقوله اى الله لكن المناسب ان يقال اى الصانع تعالى قال
المصنف اتيانا بخبر المبتدا (غير متبعض) فلا يكون بعضا بعضا (ولا متجز)
فلا يكون جزا جزا لو قال وغير متجز لكان انسب اعلم ان هذا الكلام رد
على المجسمة فحاصل المعنى من ظاهر هذا الكلام انه سبحانه وتعالى غير مركب

من الابعاض والاجزاء اذ لوكان مركبا من الاجزاء والابعاض لافتقر
الى كل واحد من تلك الاجزاء وكل مفتقر الى الغير ممكن واما نحو قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم بيده فمؤول
فتأمل قال الشارح لعله اى اظن ان المصنف اراد باحدهما اى بالتبعض
الاشتمال على الاجزاء الخارجية بالفعل كما هو مذهب المتكلمين وبالآخر
اى بالتجزى الانقسام الفرضى والوهمى فلا يكون شئ منهما مغنيا عن الآخر
قال القاضى مير فى فصل ابطال الجزء القسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم
جزئيا والقسمة الفرضية ماهو بحسب فرض اى تجويز العقل كليا انتهى
وقال السيد الشريف فى حاشيته على شرح منلازاده على الهداية القسمة
الوهمية هو ان يحكم الوهم بان هناك شيئا غير شئ والمانع منه اى من
ذلك الحكم الصغر لان ادراك الوهم انما هو بواسطة الحس الظاهر
فالجزء اذا صغر جدا غاب عن الحس ولا يستحضره الخيال فلا يقدر الوهم
على تمييز طرف عن طرف والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان الوهم
ربما لا يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف اى الوهم عن القسمة
بخلاف العقل فان العقل لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغر
والكبر والمتناهى والغير المتناهى انتهى وقال بعض محشى الكشاف فى
قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها عند قوله
المصنف وقرأ ابن سيرين لا تنفع بالتاء لكون الايمان مضافا الى ضمير
المؤنث الذى هو بعضه الفرق بين البعض والجزء ان البعض اعم مطلقا
لانهم يعنون بالبعض اعم من ان يكون من اجزاء الماهية او من صفاتها القائمة
بها وهما اى التبعض والتجزى من خواص الاجسام والجسمانيات و
الحال هو سبحانه وتعالى منزه فى نفس الامر عن ذلك اى عن الكون
جسما وجسمانيا قال المصنف (ولاحد له) سبحانه وتعالى
اعلم ان الحد بالحاء المهملة له معنيان الاول المعنى اللغوى وهو النهاية
والثانى المعنى الاصطلاحى المنطقى وهو التعريف فالمصنف باى معنى
منهما شاء فهو منتف عن الله تعالى لاستلزام كل منهما للجسمية فلذا قال
الشارح يمكن ان يراد على بناء المفعول به اى بقوله ولاحد له نفى الاجزاء

فان الحد اى المعرف بكسر الراء مركب من الذاتيات والله سبحانه
وتعالى منزه عن التركب ويمكن حمله اى حمل قوله ولاحد على ما يرادف
النهاية فيكون قوله الآتى ولا نهاية له عطف تفسير وحينئذ
اى وحين اذ كان حمله على ما يرادف آه يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء
بالفعل او بالقوة الخارجية والعقلية قال المصنف (ولا نهاية له)
تعالى قال الشارح لان النهاية من خواص ج المقادير جمع المقدار اذ يقال انتهى
مقداره عنده قال الكلنبوى لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والا
فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام
ومع ذلك فاولى من خواص الاجسام ثم قال الشارح وحضرت
المصنف رحمه الله لم يبلغ فى تهذيب العبارة وتنقيحها عن التكرار
المنافى لصفوتها ولم يبالغ ايضا فى تحريرها اى فى بيان المعنى المراد
منها فان المراد من التحرير هو هذا لا الكتابة فلا تتوهم كما لا يخفى ذلك
على المتفطن فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق فوله
للعلم به علة لقوله لا حاجة اليه لا لقوله يذكر فكان الشارح تكلم بهذا
اشارة الى ان وهو غير متبعض ولا متجز يغنى عن قوله ولا نهاية له كما
ان قوله ولاحد له على الاحتمال الثانى اعنى المعنى اللغوى مغنى عنه
والحال انه رحمه الله بالغ ههنا فى تنزيه الله وتقديسه عن صفات النقص
بالتكرار لانه اى التكرار انما يجرى فى باب التأكيد كما لا يخفى على ارباب
الصفا قال المصنف (صفاته) تعالى (واحدة بالذات) اى بالهوية
والتشخص قال الشارح اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات يعنى ان العلم واحد لا تكثر فيه وكذا القدرة
والارادة وغير ذلك واستدلوا اى القائلون بما قال به المصنف
وفى نسخة استدل اى المصنف عليه اى على كون كل واحد منها واحدا
بالذات بان يقولوا ان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما
الى القادر عليها اى على تلك القدرة المتكثرة او الموجب بمعنى الموجب
الموجب فيها والشق الاول محال لاستلزامه التسلسل لان القدرة
لو استند الى القادر واوجدها فلا بد له تعالى من القدرة حتى يوجد

فلو وجدت لكانت تلك القدرة ايضا مستندة اليه تعا وينقل الكلام
اليها وهكذا الى غير النهاية وهذا تفصيل ما قال شارح المواقف فلو تعددت
القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو باطل لان وجود ما لايتناهى محال مطلقا قوله
ولان صفاته تعالى قديمة عطف على قوله لاستلزامه والقديم
لايستند الى القادر لان القادر المختار يجب ان يكون مسبوقا بالقصد
والاختيار وفى هذا الامر ليس كذلك لان هذه قديمة والقديم
غير مسبوق وكذا الشق الثانى محال لان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد على السواء وليس صدوره البعض اولى من بعض فاى عدد
نفرض من القدرة يلزم الترجيح بلا مرجح قوله وقد عرفت آه اعتراض
على الشق الاول يعنى على قوله والقديم لايستنداه ان التحقيق ان
استناد القديم الى القادر جائز قال المصنف فى المواقف اما استناد
القديم الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا كسبق القصد
ايجادا فكما انه جاز ذلك سبقا بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ثم اعلم
ان بعض الاساتذة قرر فى تحقيق هذا الكلام هكذا الظاهر انه اى وقد
عرفت آه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله فى شرح قول المصنف قادر
على جميع الممكنات من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى
الاختيار لكن ما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب
المتكلمين كما يظهر بالرجوع الى شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات
ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند
هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى
مستفاد مما اسلفه فافهم ولكن لا مخلص اى لا خلاص والنجاة او
لا محل خلاص عن التسلسل على هذا التقدير اى تقدير الاسناد الى القادر
فى الصفات التى هى مبادى الاختيار اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية
من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام
فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل
المختار وغير تام فى هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع

التسلسل باسناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة كما صرح
به الكلنبوى بعبارته قوله ولا يخفى آه منع لسند الشق الثانى بقوله لان
نسبة الموجب آه وجواب عن الاعتراض بقوله وقد عرفت فافهم ان
تساوى الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اى بعض الاعداد اولى من
بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية قال المصنف
(غير متناهية) خبر بعد خبر لمبتدإ واحدٍ وهو قوله السابق صفاته
(بحسب التعلق) يعنى تعلقات تلك الصفة الواحدة او متعلقاتها +
لا تنتهى ولا تنفد قال الشارح فى بيان دليل المدعى من طرف الاشاعرة لان
مقدوراته تعالى ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر
قوله لانه تعالى آه تنبيه على دليل يعلم الواجب والممكنات موجوداتٍ
او معدوماتٍ والممتنعات باسرها وهى غير متناهية قال بعض الافاضل
فى تحقيق هذا المقام معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها
وباعتبار انها سيقع واما باعتبار وقوعها فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها
الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتباره متناهية بالفعل غير
متناهية بالقوة اما المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته تعالى
لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه اى على ذلك الحد فهى اى المقدورات
والمرادات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن تجاوزه حاصله
واما عدم تناهى مقدوراته ومراداته تعالى مع ان الموجود من كل منهما متناه
بالضرورة فلان قدرته اى بالفعل آه حاصله عدم تناهى تعلقاتهما بالقوة
لا بالفعل فافهم قال بعض الافاضل وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى
يمتاز به المقدورات عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل وباعتبار
التعلق الذى يقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غير
متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب
الاشعرية ان تعلقاتها ازلية فيكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها
حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة هذا
عند النافين للتكوين واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية وتعلقات
التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام انتهى قوله

قلت لاحاجة آه اعتراض على الاشاعرة كما صرح به الكلنبوى اى لا
حاجة فى تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى ذلك فان جميع
الممكنات مقدورة بالفعل له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها اى من الممكنات
وتركه فجميعها اى الممكنات متعلق القدرة بهذا المعنى وتوضيحه هكذا
فى تعلق القدرة الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا تقف عند
حد حتى يكون عدم تناهى بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينهما والمقتضى لقدرته تعالى
هو ذاته تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير
المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن
اجتماعها اى اجتماع جميع الممكنات فى الوجود مقدورا له تعالى بناء على
استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت اوغير
مترتبة متعاقبة كانت اوغير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور
المستحيلة على ماصرح به الخيالى وقال الكلنبوى قلت للقدرة عندهم
تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل
والترك وهذا سابق وازلى على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى كون
القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متاخر عن الترجيح
المذكور فتعلقها بالتصحيح لاشك انه غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير هو الذى
حكموا اى الاشاعرة عليه بانه غير متناه بمعنى انه لا يقف عند حد وقد انطقه
الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة
فلا يرد عليهم شئ انتهى مختصرا واما تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة
الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الكائنات وفى نسخة الممكنات كل
منها اى من الكائنات فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها اى الكائنات
متعلق الارادة بالفعل دفعة واحدة وان كانت تلك الكائنات متعاقبة
فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه اى فى التعلق
ايضا الى ذلك اى الى التشبث بان التعلق بالقوة قوله ثم من البين آه
اعتراض على المصنف بان فى الصفات ما هو متناه بحسب التعلق فلا يصح قوله

غير متناهية كليا اذ المراد من قوله صفاته اى كل واحد من صفاته كما
صرح به الشارح ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير وهى كائنة
كالحيوة والبقاء اى ككونه تعالى حيا وباقيا ابديا قوله عند الشيخ الاشعرى
قيد للبقاء فان القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى
نفوا البقاء لا بمعنى انه لا يبقى بل بمعنى انه ليس صفة مستقلة مثل الحيوة
بل هو معنى مفهوم ضمنا او التزاما كما صرح به الاصفهانى فلا يتصور فيها
اى فى تلك الصفات الالهية الغير المتعلقة بالغير حكم بلا تناهى المتعلقات
قال المصنف (فما وجد من مقدوراته) تعالى (قليل من كثير)
يعنى ان مقدوراته تعالى على قسمين قسم اتى من العدم الى الوجود وقسم
ما اتى من العدم الى الوجود بل هو مكتوم الآن بالعدم والقسم الاول
قليل والثانى كثير فلذا قال الشارح لان ما وجد على بناء المجهول منها
اى المقدورات متناه بالفعل وجميع مقدوراته مطلقا غير متناهية
بل للترقى لا نسبة بينهما اى لا نسبة بين المتناهى وهو المقدور الموجود
الى غير المتناهى وهو مقدوراته تعالى حال كون تلك النسبة من النسب
المقدارية كالنصف والثلث والربع الى غير ذلك قال المصنف (وله)
تعالى خبر مقدم للحصر (الزيادة) مبتدأ مؤخر (والنقصان فى مخلوقاته)
يعنى يخلق بعض مخلوقاته قليل العدد مثل الذهب والفضة والجوهر
بالنسبة الى التراب والحجر ويخلق بعض مخلوقاته كثير العدد مثل التراب
والحجر بالنسبة الى الذهب والفضة والجوهر ومثل البحر الى البر وعلل
الشارح الحكم السابق بقوله ما شاء الله كان موجودا بالفعل وما لم يشأ
الله لم يكن اى لم يوجد اصلا قال المصنف (ولله) خبر مقدم (تعالى)
جملته صفة لله (ملائكة) مبتدأ مؤخر قال الشارح وهى اى ملائكة
الله تعالى اجسام جمع جسم لطيفة مقابل كثيفة فيكون بمعنى شفافة
او بمعنى رقيقة القوام ولعل كلا المعنيين موجود فيها قادرة على التشكلات
المختلفة واليه ذهب اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم
كذلك وقالت طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة
للابدان وان زعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة

فى الحقيقة كذا فى تفسير البيضاوى اعلم ان الفرق بين اجسام اللطيفة
لاتقبل التركب من الهيولى والصورة والاجسام اللطيفة تقبل التركيب
منهما وان المجردات تؤثر فى النفس والاجسام اللطيفة تؤثر فى الاجسام
الفلكية واعلم ان تعريف الملك يستفاد من كلام الشارح عند
المتكلمين ولا يصدق ذلك على الجن والشياطين فان قلت لم لاوهم لجسام
لطيفة كالملك قلت لاتوالد ولاتناسل فى الملك بخلاف الجن والشياطين
فيخرجان عن تعريف الملك بقوله لاتذكر ولاتؤنث على بناء المجهول
فيهما اى لايحكم بكونها ذكورا واناثا لانها ليس فيها مايدل عليهما من العلامة
ولا الشهوة ولاما يقويها من الاكل والشرب كماورد فى الكتاب اى القرآن
و فى السنة اى الحديث هذا دليل دعوى المصنف لادليل نفى الذكورة
والانوثة والملائكة جمع ملأك على وزن منصر من الك يالك
من باب فتح يفتح لاجمع ملك جمعه املاك لاملائك على القياس لان
الهمزة كانت متروكة كمافى الشمال لجمع شمال لكثرة الاستعمال فلماجمعوه
اى الملك ردوها اى الهمزة يعنى استعملوه بالهمزة الاصلية وقالوا
ملائكه والتاء المذكورة فى آخره عند الجمع كائنة لتانيث الجمع كماقالوا
كل جمع مؤنث حتى قال مولانا جامى قدس سره السامى فى تفسيره فان الجمع
تؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون علامة عليه وقيل معناه تاكيد
تانيث الجمع فان للجمع تانيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء مؤكدة وفيه ان
التانيث ليست مطلوبا حتى يؤكده وعبارة المفصل لتاكيد معنى الجمع
وكان ما قيل انه للمبالغة كعلامة وكنسابة او ليس اصله ملأك بل هو
اى الملك مقلوب مألك بتقديم الهمزة على اللام مأخوذا من الالوكة
وهى اى الالوكه الرسالة وانما سموا اى الملائكة به اى بالملك لانهم
رسائل بين الله تعالى وبين الناس فبعضهم يرسلون لاجل التبليغ و
بعضهم لاجل مصلحة اخرى متعلقة بالخلق فهم رسل الله او
كالرسل اليهم قال المصنف وصفا للملائكة بعدما اثبت ذاتهم
(ذوو) اى اولو (اجنحة مثنى وثلث ورباع) اى متعددة
متفاوتة بتفاوت مالهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون ويسرعون بها

نحوما وكلهم الله تعالى عليه وتنصرفون فيه على امرهم كما صرح به
البيضاوى قال الشارح دفعا لتوهم الحصر اى حصر الاجنحة فى عدد
معلوم كما انحصرت اجنحة الطيور فى اثنين وكان المراد من قوله
مثنى آه مجرد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد فهذا ليس
بمقيس على حصر قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث
ورباع لماروى اى بناء على روى انه عليه السلام رأى جبرائيل فيه اربع
لغات جبرآئيل وجبريل وجبرئيل وجبرال كله بمعنى عبد الله اذ الجبر هو العبد
والايل بمعنى الله وكذا ميكائيل وعزرائيل ليلة ظرف لرأى المعراج وله
اى لجبرائيل ستمأة جناح فلوكانت منحصرة فى مثنى آه لما كانت لجنحة
جبرآئيل ستمأة فانه يكون مخالفا لنص القرآن وهو باطل قال
المصنف (منهم) خبر مقدم اى جملة الملائكة (جبرآئيل) عليه
السلام مبتدأ مؤخر الآن سبق معناه وهو اى جبرائيل عليه السلام
ملك مقرب الى الله بمعنى ذى شان وشرف وامتياز من جهة انه اعلمهم
وافضلهم قوله يتعلق خبر بعد خبر به اى بجبرآئيل القاء العلوم
وتبليغ الوحى عطف تفسير لانه كان يلقى علم الله تعالى على قلوب انبيائه
وتبليغ وحيه تعالى اليهم على ما امر به فان قلت لم لم يقل انه مأمور بالقاء
العلوم والتبليغ قلت لئلا يتوهم انه موجود للعلوم والتبليغ كما قال
بعض المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم
الالهام وبالتبليغ ما ثبت بلسان جبرآئيل عليه السلام او باشارته ليكون
اشارة الى انقسام الوحى الى الباطن والظاهر قال المصنف (و) منهم
(ميكآئيل) عليه السلام قال الشارح يتعلق به تعيين الارزاق
حسبما قدره الله للمرزوقين من خلقه قال المصنف (و) منهم (اسرافيل)
عليه السلام قال الشارح يتعلق به نفخ الصور للموت اى لان يموت
كل انسان وحيوان على مقتضى حكمة سبحانه وتعالى والبعث اى
لبعث من فى القبور قال المصنف (و) منهم (عزرآئيل) عليه
السلام قال الشارح يتعلق به قبض الارواح يعنى هو مامور به من
عند الله الذى هو خالق الموت والحيوة وانما خصهم المصنف بالذكر

يعنى انما ذكر الاربعة المذكورة من بين الملائكة السائرة لزيادة فضلهم
اى على سائرهم وشهرتهم اى ولكونهم مشهورين زيادة شهرة با
لنسبة الى سائرهم قال المصنف (لكل) خبر مقدم (منهم) اى
من الملائكة عموما (مقام معلوم) اى معين قال الشارح فى المعرفة اى
معرفة الله وفى القرب الى الله بمعنى ثبوت المنزلة والمرتبة لهم عند الله
تعالى كما قال الكلنبوى فى تفسير القرب اى المعنوى كتقرب البعض للسلطان
وان لم يكن قريبا منه بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية
عند السلطان وفى الائتمار من امر فائتمر بمعنى اطاع وامتثل بامر من اوامر
الله تعالى هذا اى اقول لكل واحد منهم آه ايماء الى قوله تعالى وما منا الا له
مقام معلوم بل اقتباس منه قال القاضى فى المعرفة والعبادة والانتهاء الى
امر الله تعالى فى تدبير العالم قيل انهم لا يترقون الى مقام اعلى ولا يتنزلون
الى مقام اسفل عن مقامهم المعين لهم فيكون المقام حينئذ اعم من
الحسى والمعنوى فتأمل وهذا قول عامة الحكماء وبعض المتكلمين وقيل
ان الاية الكريمة وهى قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على
نفى الترقى وتجويز الترقى عطف الترقى لا على النفى وانت تعلم جرح لقيد الثانى
انه بينا فى ظاهر منصوب بالمفعولية ما قال جبرائيل ليلة المعراج ولو دنوت
اى تقربت انملة اى مقدار رؤس الاصابع لاحترقت اى صرت محترقا
محوا قال المصنف ان الملائكة (لا يعصون الله ما امرهم) قال الشارح
فى الزمان الماضى قال المصنف (ويفعلون ما يؤمرون) بر قال الشارح
فى الزمان المستقبل قوله وما صدر عنهم آه جواب سؤال مقدر
فكأن قائلا قال فكيف لا وانهم قالوا لله تعالى عند قوله تعالى انى جاعل
فى الارض خليفة اتجعل فيها آه فاجاب عنه بقوله وما صدر عنهم اى عن
افواه الملائكة فى قصة خلق ادم اى فى قصة خلق الله تعالى آدم عليه السلام
من بيان لما فى قوله ما صدر قولهم اتجعل يارب فيها اى فى الارض من يفسد
فيها ويسفك الدماء اى يقتلون الناس ويسفكون دماءهم الآية اى
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قوله لم يكن خبر للمبتدا اعنى ما على
سبيل الاعتراض على الله تعالى فيما جعله لحكمته بل كان على سبيل عرض

الشبهة العارضة عليهم لدفعها اى الشبهة والا لم يتعلق بعرض تلك الشبهة
قيل فليكن كذلك ثم نسبوا الافساد وسفك الدماء الى الناس ان هذا الا
غيبة وهى حرام ومن الكبائر فاجاب عنه بقوله ونسبة الملائكة قباحة
الافساد والسفك اليهم اى الناس ليس غيبة اى لا يدخل فى تعريف
الغيبة كما توهم على صيغة المجهول اى مثل ما توهم من طرف بعض المتوهمين
بل لمثل ذلك اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف
والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهى
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف
فى المواقف على ان الغيبة لا يتصور فى حق من لا يوجد وقال المصنف
فى المواقف والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمها
اى المثالب وقال الشريف فى الشرح والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الا
شياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك انتهى قال الكلنبوى
عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب
وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك
بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان
ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر
مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر
مثالب قوم كما ذكروه انتهى ثم قيل اليس تزكية النفس منهيا عنه بقوله
لا تزكوا انفسكم فكيف زكت الملائكة انفسهم بقولهم ونحن نسبح
بحمدك آه فاجاب عنه بقوله وقولهم اى الملائكة ونحن نسبح
ملابسين بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب المنهيين
بل ذلك كائن لتتميم وفى نسخة لتتمة تقرير الشبهة اذ اصل الشبهة حاصلة
بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف او لا الا انها
اى الشبهة مع وجود الاليق اتم قوله واما ابليس فالاكثرون على انه اى
ابليس لم يكن من طائفة الملائكة كما هو ظاهر قوله كان من الجن جواب
عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة فى عصيان ابليس ومن الملائكة بقرينة
الاستثناء فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس

فذ فعه بما سمعت منه آنفا وحاصله انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل
السنة بدليل قوله تعالى كان من الجن ففسق فالاستثناء منقطع او
متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا
واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا اعتبار به
واما اشتهر في بعض الكتب او في السنة الناس من قصة هاروت و
ماروت قال ابو اسحق الثعلبي في القصص كان اسم هاروت اولا
عزى واسم ماروت عزام ثم غير اليهما لما اقتشيا بالذنب لكن هذا التعبير
لما كان لاقتشائهما الذنب كان من الرواية الغير المقبولة والغير المعقولة كما
قال الشارح ليس مقبولا عند كثير من المحققين ذكر في تفسير الجلالين
انه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هما ساحران كانا يعلمان السحر
وقيل ملكان انزلا لتعليمه ابتلاء من الله تعالى للناس انتهى اقول فعلى الاول
ان الظاهر انهما ليسا بملكين فلا ينتقض عصمة الملائكة بهما بل ذكر ابو
العباس من المجسمة ومر ذكره احمد بن تيمة ان السبب في انزالهما اى
هاروت وماروت من السماء الى الارض ان السحر الحرام قد ظهر وفشا
واشتهر في ذلك الزمان وهو زمان ادريس عليه السلام واشتغل
الناس اشتغالا كثيرا به اى بالسحر واستنبطوا بسبب الاشتغال
الكثير امورا غريبة بحيث لم يخطر بالبال وكثرة دعوى النبوة الكاذبة
بسبب استنباط الناس الامور الغريبة حتى كانوا يدعون ان ما ظهر
منهم من السحر معجزة لهم فبعث الله هذين الملكين ليعلم الناس ابواب
السحر وانواعه حتى يتمكنوا من اى ليقدروا بها على معارضة السحرة
الكفرة وقيل انهما اى هاروت وماروت رجلان من طائفة الانسان
سميا ملكين بفتح اللام لصلاحهما فان كانت تلك التسمية بتشبيههما با
لملك في مجرد الصلاح فتكون استعارة مصرحة ويؤيده اى ذلك
القول قراءة الملكين بالكسر اى بكسر اللام وما مبتدأ يقال انهما اى
هاروت وماروت كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة
وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلابه بنوا آدم وانزل الله فيهما
الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب اى شرب المسكرات

وذلك ان الملائكة لما رأوا ما يصعد الى السماء من اعمال بنى آدم الخبيثة
وذنوبهم الكثيرة وذلك في زمن ادريس عليه السلام عيروهم بذلك
ودعوا عليهم وقالوا هؤلاء الذين جعلتهم في الارض وهم
يعصونك فقال الله تعالى لو انزلتكم الى الارض وركبت فيكم ما ركبت
فيهم لفعلتم مثل ما فعلوا فقالوا سبحانك ما يكون لنا ان نعصيك
فقال الله تعالى اختاروا ملكين من خياركم اهبطا الى الارض فاختاروا
هاروت وماروت وكانوا من اعبد الملائكة واصلحهم هذا كما نقله
بعض المفسرين والزهرة آه قال ابو اسحق في القصص كانت من اجمل
النساء قال على كرم الله وجهه وكانت من اهل فارس وكانت ملكة
لم تلد انتهى كانت فاجرة في الارض فواقعاها اى هاروت وماروت
زنيا بالزهرة بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس المعصومة بغير حق وسجدا
للصنم وعلما اى قد علماها اى الزهرة المزنية الاسم الاعظم الذى كانا
يعرجان به الى السماء فتكلمت به الاسم الذى تعلمته من هاروت وماروت
فصعدت بكرامته وبركته الى السماء فمسخها الله تعالى اى غير وحول
صورتها الاصلية وصيرها هذا الكوكب اى الكائن في الفلك الثالث
من السبعة السيارة واسمها زهرة بضم ففتح وانكر الآخرون هذا
القول بل انها مسخت شهابا ولم يقدر الملكان المذكوران على الصعود
الى السماء غير معقول خبر المبتدأ ولا مقبول لان الفاجرة المذكورة
كيف قدرت على الصعود الى الجانب العلى مع فسقها وفجورها وكيف
مسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا منيرا ولم يقدر الملكان المذكوران
على الصعود الى ذلك الجانب مع انهما بعلما من العلم لا التعليم الاسم
الاعظم الذى به صعدت الفاجرة قوله بل للترقى من مرتبة العلم
الى مرتبة التعليم ولا شبهة في علوية الثانية على الاولى كما لا يخفى فهذا
قال هما اى هاروت وماروت علماها حذف المفعول الثانية لظهوره
بالقرينة اى الاسم الاعظم فسياقة وفى نسخة فسياق هذه
القصة تشهد بكذبها لانه اذا كان سبب عدم صعودهما المخالفة
والعصيان فالزهرة فاجرة فلا ترجح بسبب العصيان واحتمال النسيان

باق وليس في كتاب الله وسنة رسول الله ما اسم ليس يدل
على صدقها اى القصة فالحاصل من جميع ما ذكره الشارح والمصنف
عصمت الملائكة لكن قال المصنف في المواقف ولا قاطع في هذا البحث
نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية انتهى قال المصنف (والقرآن)
العظيم الشان المنزل من عند الرحمن قال الشارح وكذا سائر
الكتب الالهية التى انزلها المنان على سائر الانبياء على نبينا وعليهم
صلوات الملك المنان مثل الانجيل والتوراة والزبور بل الاحاديث
القدسية ايضا (كلام الله) الديان لا كلام سواه من الملك والجن
والانسان (غير مخلوق) قال الشارح لما روى عن النبى عليه السلام
القرآن كلام غير مخلوق يعنى ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث
للاشارة الى الاستدلال به على ذلك قال هنا بعض الافاضل واقام
المصنف رحمه الله غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصد
الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام
الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن
مخلوق او غير مخلوق والانبياء عليهم السلام اجمعوا على انه تعالى
متكلم وتواتر نقل ذلك اى كونه تعالى متكلما منهم اى الانبياء عليهم
السلام ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام
بالنقل على الانبياء عليهم السلام يعنى لا يتوهم لزوم الدور في اثبات
كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء لجواز ارسال
الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا لرسالتهم من الله تعالى
في تبليغ احكامه تعالى الى الخلق من غير ان يجيء جبرائيل عليه السلام
بكلامه تعالى ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة
على اخباره تعالى نبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره
تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب
ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم
اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتامل

هذا مما صرح به الكلنبوى قوله ويصدقهم عطف على قوله بان يخلق
فيهم بان المعجزة حال تحديهم اى طلب معارضتهم مع الكفار وفي نسخة
حال تكذيبهم فيكون المصدر مضافا الى المفعول اى وقت تكذيب
الكفار للانبياء عليهم السلام فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم يثبت صفة الكلام اى كون الكلام من صفات الله تعالى
تعالى بقولهم اى الانبياء عليهم السلام ولا اختلاف بين اهل الملة
المحمدية الشاملة لاهل السنة وغيرها بدليل ما بعده في كونه تعالى متكلما
بكلامه القديم اعلم ان القرآن الكريم ستة آلاف وستمأة وست و
ستون آية منها الف آية امر والف آية نهى والف آية وعد والف آية
اخبار والف قصص وامثال ذلك وخمسمأة تحريم وتحليل ومأة
تسبيح وست وستون ناسخ ومنسوخ فاضبط لكن اختلفوا اى اهل
الملة المحمدية في تحقيق كلامه تعالى بانه لفظ او معنى او اللفظ والمعنى
جميعا وفي حدوثه وقدمه وذلك اى الاختلاف ثابت لانهم اى
اهل الملة لما راو قياسين متعارضى النتيجة اصله متعارضين فسقط
نون التثنية بالاضافة الى النتيجة فالمعنى متعارض نتيجتهما اى كل واحد
منهما معارض للآخر في النتيجة وهما اى احدهما اى القياسين هكذا
كلام الله تعالى قديم لانه صفة له تعالى وكل ما هو صفة له تعالى فهو
قديم فكلام الله تعالى قديم والآخر هكذا كلام الله تعالى حادث
لانه مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلام الله تعالى حادث اعلم ان تعريف كلامه تعالى عند الاشعرى ما
سيأتى من انه معنى واحد بسيط قائم بذاته وعند غيرهم اعنى الحنابلة
والمعتزلة الكرامية هو اى التعريف المذكور محمول صغرى القياس الثانى
وهم ينكرون الكلام النفسى اعنى المعنى المزبور ولذا اضطر كل الى ما ذهب
اليه كما تطلع عليه والاشاعرة لا اضطرارلهم الى شيء مما ذهب اليه
هؤلاء الثلثة لاثباتهم الكلام النفسى فافهم قال مولانا الكلنبوى
تلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول
فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس الثانى والحنابلة في كبراه وذهب

للمعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه انتهى فحصل لك فهم المآل قبل الدخول فى قول الشارح واضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين معا فاذا قيل انه قديم وحادث فيكون اجتماع النقيضين و اذا قيل لا قديم ولا حادث فيكون ارتفاع النقيضين وكلاهما باطل * فمنع كل طائفة بعض مفعول منع المقدمات فالحنابلة وهم المنسوبون الى احمد بن حنبل المجتهد الكامل صاحب احد المذاهب الاربعة قال فى آخر الرسالة الخلافية اهل السنة والجماعة نفرقوا ثلاث فرق اشاعرة و ماتريدية وحنابلة انتهى ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وبعبارة اخرى ان كلامه تعالى مركب من حروف مرتبة آه والحال هى قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث يعنى كبرى القياس الثانى بل للترقى قال بعضهم اى حكم بعض من الحنابلة وانما فسرته بكذا لان القول اذا وصل بالباء يكون بمعنى الحكم كما وقع فى قوله بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكتاب والمجلد و صانع الغلاف هذا بيان لكمال افراطهم المنفور لان الافراط والتفريط مذموم منفور وقيل فى بيان توجيه كلام الحنابلة انهم اى الحنابلة منعوا على صيغة الفاعل اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى ايضا اى مثل ما منع ذلك فى حق الكلام النفسى رعاية للأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى فهم قائلون بالكلام النفسى ايضا اعلم ان مامرض الشارح ما نقله آنفا من مشرب الحنابلة لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد لقدحوا فى صغرى القياس الثانى لا فى كبراه قاله الكلنبوى وقال فى حاشية الآداب هم المنسوبون الى احمد بن حنبل فلا ينبغى لهم ما نسبوه اليهم من منع الكبرى بعد تسليم الصغرى فان ذلك المنع ضرورى البطلان فلا بد ان يحمل مرادهم على وجه صحيح عند العقلاء اما بما قيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية آه فحينئذ لا مخالفة بينهم وبين الاشاعرة وانما سلموا صغرى القياس الثانى مع ذهابهم الى القياس الاول للاشارة الى ان الكلام *

المنسوب الى الله تعالى قسمان نفسى قائم بذاته ولفظى غير قائم بذاته انتهى وفى التوجيه وجهان آخران لكن بعبارة طويلة واما قول بعضهم بقدم الجلد والغلاف فانما صدر منهم جهلا كما قال المصنف فى المواقف فهو رد عليهم وانهم لو اطلعوا على جهلهم لرجعوا عنه ومثال منعهم المذكور رعاية للادب كائن كما قال بعض الاشاعرة و الغرض من هذا النقل ان يعلم ان مذهبهم موافق لمذهب بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس بلسان او قلب ولا حالا من الحلول فى مصحف ولوح ومنع على بناء المعلوم اى بعض الاشاعرة عن اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى وان وصلية كان المراد هو الكلام اللفظى لا النفسى * رعاية اى لاجل الرعاية للأدب اللازم فى حق القرآن العظيم ولحرزا اى لاجل الاحتراز عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والحال ان لفظه حادث ومعناه قديم فى نفس الامر كما قال الامام الهمام البصيرى المصرى اسكنه الله تعالى فى الجنة فى اعلى القصر آياته حق من الرحمن محدثة قديمة صفة الموصوف بالقدم والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره لا بذاته لكونه حادثا فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكن قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له تعالى قال السيد السند وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكن نثبت امرا آخر وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى وندعى انه غير العبارات اذ قد يختلف العبارات بالازمنة و الامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه بالالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى قائم هو قائم بالنفس واحد لا يتغير مع * تغير العبارة ولا يختلف باختلاف الدلالة وغير المتغير وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات والكلام اللفظى انتهى ومعنى كونه تعالى متكلما عندهم اى عند المعتزلة انه تعالى موجد تلك الحروف باضافة

موجد الى تلك والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ اوجبرآئيل والنبى
عليهما السلام اوغيرها وفى نسخة اوغيرهم وهو الاصح كشجرة موسى
عليه السلام واذا كان الامر كذلك فهم اى المعتزلة منعوا ان
المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والحاصل ذهب الى
كلٍ طائفة من المعتزلة حجة الاولين قوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح
محفوظ وحجة الثانية قوله تعالى انه لقول رسول كريم وحجة الثالثة
نزل به الروح الامين على قلبك والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلام الله
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته
تعالى لتجويزهم قيام الحوادث فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا
كبرى القياس الاول فهذا خلاصة ما قاله الشارح والكرامية لما رأوا
ان مخالفة الضرورة اى البديهى عند العقل لان الحروف والاصوات
المرتبة المنقضية بعضها عند وجود بعض آخر حادث بالضرورة التى
اى المخالفة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه
سبحانه وتعالى صفة لغيره تعالى وان معنى كونه متكلما كونه تعالى
خالقا للكلام فى الغير مخالف خبران للعرف ناظر الى الاول واللغة
ناظر الى الثانى ذهبوا جواب لما اى الكرامية الى ان كلامه تعالى صفة مؤلفة
من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منكرون الكلام
النفسى له تعالى وهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم هذا كبرى
القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط بالذات
كالقدرة والعلم اى لا تعدد فيه ولا جزء له يعنى هو غير منقسم فى الازل
الى اخبار وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له فى الازل وانما يتعدد
بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك
فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف ولا لزم الكذب فيما
ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن يلزم ان يكون للمغايرة بين
الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذ الكل حينئذ
شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد كما صرح به الفاضل الكلنبوى قوله

قائم خبر ثالث لمبتدأ واحد اعنى قوله كلامه بذاته تعالى قديم هذا
رابعة فهم اى الاشاعرة منعوا صغرى القياس الثانى لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف
ولا نزاع بين الشيخ الاشعرى وبين المعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى
وانما نزاعهما اى الاشعرى والمعتزلة فى اثبات الكلام النفسى وعدمه
وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ الاشعرى ان الالفاظ ايضا
اى كالمعانى قديمة وافرد فى ذلك اى فى تحقيق كلام الله تعالى مقالة ذكر
فيها اى فى تلك المقالة من هنا الى والادلة دالة محصول عبارة المصنف
لا عينها كما فى آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس من
شرح المواقف ومن قوله والادلة الى جمعا بين الادلة نقل من هناك
ايضا لكن بالمعنى ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ اى المدلول
الوضعى وتارة اخرى على القائم بالغير فيشمل اللفظ كما يأتى لانه قائم
بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى القائم بذاته تعالى فهم
الاصحاب جواب لما من ان مراده اى الشيخ به اى بالمعنى مدلول
اللفظ وحده لا اللفظ وهو اى ذلك المعنى القديم عنده اى عند الشيخ
قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود
الخارجى واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بالجواهر فلا يمكن
ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات
خارجية فكيف تكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة
عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة
الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعانى وهى اى تلك الصفة مبدأ
تركّب تلك المعانى وما قاله الخيالى واعلم ان هذا المقام محار الافهام و
الذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف
زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى عين مدلول
اللفظ واما العبارات والالفاظ فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها

على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه اى الشيخ ولكنها اى الالفاظ ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام المصنف فى المقالة له خبر مقدم لوازم مبتدأ مؤخر كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف اى جلده لان الذى ما بين دفتى الجلد هو اللفظ الدال على المعنى كما لا يخفى مع انه علم من الدين اى من الكتب التى اشتملت على المسائل الدينية ضرورة نائب الفاعل لعلم كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم معطوف على قوله كعدم تكفيره آه المعارضة و التحدى وهو المعارضة فى فعل للغلبة كما قال مولانا الكنبوى عليه رحمة الملك القوى التحدى المعارضة فى فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية فى مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق البلاغة لا فى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة انتهى بما هو كلام الله تعالى حقيقة كعدم عطف على القريب او البعيد كون المقرو باللسان والمحفوظ بالجنان كلامه تعالى حقيقة منتهيا الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين اى الاذكياء الواصلين الى الحق فى الاحكام الدينية واذا كان الامر كذلك فوجب حمل كلام الشيخ الاشعرى على انه الشيخ اراد به بالمعنى المعنى الثانى اى الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده اى عند الشيخ الاشعرى امرا شاملا شمول الكلى لافراده للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى فان قيل لما كان اسما للفظ والمعنى جميعا بل للفظ من حيث الدلالة على المعنى وقائما بذاته تعالى والقائم بذاته قديم لزم قدم الكلام اللفظى كما هو مذهب الحنابلة قلت ليس المراد باللفظ هذا النظم المؤلف المرتب الاجزاء كما هو مذهب الحنابلة وهو محال واستحالته بديهية بل اللفظ القائم بالنفس وهو ليس بنظم مؤلف مرتب الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى القراة والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم

المقرو قديم والقرآن حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة كل ما قلناه ماخوذ من شرح العلامة التفتازانى على العقايد النسفية قبيل التكوين لعله اخذه من المصنف وهناك كلمات نافعة له وللخيالى وللسيلكوتى ينفعك الرجوع اليه فلك الخيار قال المصنف (وهو المكتوب فى المصاحف) اى فى كل مصحف شريف مرجع الضمير القرآن بالنظر الى المتن والكلام النفسى الشامل للفظ والمعنى القائم بذاته تعالى بالنظر الى ان كله اعنى من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة الى قوله جمعا بين الادلة مع المتن الذى هو وهو المكتوب آه محصول كلام المصنف كما هو مسطور فى شرح المواقف لكن المقصود هنا هو الرجوع الاول وفى شرح المواقف هو الرجوع الثانى قطعا فتامل فان قيل المكتوب فى المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ و لا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كما صرح به فى شرح التجريد (المقرو بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراة و المحفوظ غير الحفظ) لان كلا من المكتوب والمقرو والمحفوظ بالنسبة الى القرآن العظيم واحد قديم واما الكتابة والقراة والحفظ حادث لانه فعل العبد قول الشارح ومايقال جواب سؤال مقدر بقوله فيكون الكلام النفسى آه من بيان لما ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فى الوجود فكل ما هو كذلك حادث فكلام الله تعالى حادث يعنى حاصل السؤال ان الالفاظ القائمة بنا حين القراة من نوع الالفاظ القائمة بذاته تعالى فهى مرتبة متعاقبة فحادثة وحاصل الجواب ان الترتب فينا لا فيه تعالى فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة اى اللسان والبارى تعالى منزه عنه والادلة الداله على الحدوث كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر وكقوله تعالى وجعلناه قرآنا عربيا وغير ذلك فمن الادله الدالة من طرف المعتزلة وهى مثل قولهم ان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا انتهى يجب حملها على حدوث تلك الصفات من الكتابة والقراة والحفظ المتعلقة صفة الصفات بالكلام من مكتوب

قوله محصول [illegible] ١٢

والمفرق والمحفوظ دون نفس الكلام جمعا بين الادلة اى ادلة الحدوث والقدم ثم كلام المصنف فى مقالته فلا نغفل وتلقى هذا الكلام اى كلام المصنف من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و اخرى على القائم بالغير جمعا بين الادلة اذ المذكور فى الشرح من قوله ان لفظ المعنى الى قوله جمعا بين الادلة محصول كلام المصنف كما فى شرح المواقف فى آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس بعض بالرفع فاعل تلقى المتاخرين يعنى السيد الشريف وسعد الدين بالقبول يعنى قبلوه بلا توقف ولا تردد فيه وقد قيل كما فى شرح المواقف ان محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب اليه اى الى كلام المصنف فى كتاب اسمه نهاية الاقدام وبعضهم وذلك البعض قيل انه على القوشجى شارح التجريد ويحتمل انه علاء الدين على الطوسى محشى شرح الشريف على هذا المتن انكره مرجع الضمير المنصوب الى كلام المصنف كالمشار اليه لهذا وذلك الانكار من وجوه خمسة كما ستسمع اما اولا هذا الانكار ناظر الى قوله شاملا للفظ فلان مذهب الشيخ اى ابى الحسن الاشعرى ان كلامه تعالى واحد قال السيلكوتى لعله اراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده انواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدأه دلالة الاثر على المؤثر انتهى وليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا عبرانى ولا سريانى ولا يونانى ولا عربى وانما يصير كلامه تعالى احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال اى بحسب تعلقه بالكلام المثبت والمنفى او بحسب تعلقه بالكلام اللفظى الموقوف والمحفوظ فى الصدور تأمل الواو فى وهذه بمعنى مع اى مع ان هذه الاوصاف اى كونه واحدا بسيطا وليس بامر الخ لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى وانما يصح تطبيقها اى الاوصاف على المعنى المقابل للفظ بضرب اى نوع من التكلف لعل التكلف قوله وانما يصير احد هذه الاشياء

بحسب التعلق قال بعض الافاضل والتكلف والله اعلم بان يراد بالمعنى المقابل للفظ المعانى التى لا تتغير بتغير العبارات وتقوم بنفس المتكلم وهى غرض المتكلم وهى المعانى الاصطلاحية وتسمى المعانى الثوانى فى الاصطلاح و اما المعانى الاول اللغوية فالمدلولات الوضعية للفظ الثوانى انتهى و اما ثانيا هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه ان ذلك الترتب آه اذ يلزم منه اى من قوله فجوابه انه تعالى لما لم يحتج الى الآلة لم يكن الالفاظ القائمة به تعالى مرتبة بالترتيب الزمانى فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضى سبق منى معناه الى كون الاصوات مع كونها اى الاصوات اعراضا سيالة غير قارة الذات موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة يعنى لو كانت الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون سيالا فى البعض الاخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان كما صرح به بعض الافاضل بعبارته وهو سفسطة فان قلت ما السفسطة قلت هى قياس مركب من الوهميات والغرض تغليط الخصم كقولنا الجوهر موجود فى الذهن وكل ما هو موجود فى الذهن قائم بالذهن عرضا ينتج ان الجوهر عرض فالحاصل هو كذب لا اصل له من قبيل ان الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه آه ايضا لكن الانكار السابق من جهة وهذا من اخرى فلانه اى كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وما بين يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء فى حقه تعالى وعدم اجتماعها فى حق غيره تعالى بسبب قصور الآلة قوله باجتماع ناظر الى القيام بذاته تعالى وباؤه متعلق بالفرق وقوله عدم اجتماعها ناظر الى القيام بالقارئ كما ذكرناه آنفا وباء بسبب متعلق بالعدم وفى الحقيقة ان هذا الانكار بقوله الآتى فنقول وما قبله

نوطئة فافهم فنقول هذا من تتمة السؤال الثالث هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقية النوعية فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس اى نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب و حالية كان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع فى حقه تعالى وعدمه فى حق غيره تعالى اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان جواب ان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا اى مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل عند المتكلمين واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد اى المفاسد فى الواقع على ما فهموه الاصحاب وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة كلام الله تعالى انما هو اى التكفير اذا اعتقد انه اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة من مخترعات البشر اى لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافى فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق واما اذا اعتقد انه اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس فى الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو اى ما بين الدفتين دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اى تكفير من اعتقده اصلا كيف يجوز التكفير وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما عدا المصنف وموافقيه قوله وما علم آه جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يكون هذا مذهب الاشاعرة وقد علم من الدين ان ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة فاجاب بقوله وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة اى فى الخارج بان يكون صفة زائدة قائمة بذاته تعالى فى الخارج وفى نفس الامر فعلى هذا يلزم على المعتزلة ذلك الانكار حيث لا يثبتون الا الكلام اللفظى فقط وهو ايضا ليس قائما بذاته عندهم اللهم الا ان يراد من تلك الحقيقة هذا كلام الله تعالى وان لم يكن قائما بذاته كما هو مذهب المعتزلة وابى موسى الهزيل انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته كما زعم المصنف من ان الكلام عبارة

عن الالفاظ والمعانى وهو صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى اى المصنف انه من ضروريات الدين مع انه ما نقله من الاصحاب وكيف يزعم اى المصنف ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة هى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقهاء الدالة على النسخ المستلزم لحدوث المنسوخ لانه اما رفع المنسوخ او انتهائه وهما حادثان ودليل الاقتضاء ما ثبت قدمه امتنع عدمه هذا لكن هذا الدليل فيه كلام لكن لم يحضرنى الآن فليفتش لا يمكن حملها اى الادلة اى حمل مقتضاها وهو الحدوث فى المنسوخ على التلفظ الذى هو من احوال القارئ بل يرجع الى الملفوظ الذى هو قائم بذاته تعالى وانما يجب الحمل على الحدوث اذا امكن والممتنع ليس بواجب فبقى سؤال المعتزلة بقولهم ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فهى حادثة فلا يجوز قيامها به تعالى كيف وبعضها اى الادلة مما لا يتعلق النسخ به نبا لتلفظ به اى بالقرآن كما نسخ حكمه وبقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام الذى هو صفته تعالى كلام هى كلمات يتوقف على تمهيد مقدمة قال التفتازانى فى شرح العقائد فى تمام بحث الكلام فى حق كلامه تعالى قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم و معنى الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى انتهى وقال شيخزاده فى حاشية خطبة البيضاوى رحمهما الله تعالى انما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الآيات والسور وهو القرآن المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لا على معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث والحال انه يمتنع انه يمتنع قيام الحوادث به تعالى انتهى ويقول الفقير هذا ما قاله التفتازانى وما قاله شيخزاده هو الحق الحقيق بالقبول يظهر حقيته لمن احاط

الكلام فى الكلام فتأمل هى تلك المقدمة ان مبدأ الكلام النفسى فينا
صفة اى ملكة نتمكن اى نقدر بها من نظم الكلمات مثل زيد قائم
وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المعانى المقصودة حاصل ما ذكره
هنا ان فينا كلاما نفسيا هو ما رتبناه فى خيالنا من الالفاظ كما سيأتى
من الشارح ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلام
وكلمات قاله الكلنبوى رحمه الله تعالى فمعنى قوله من نظم الكلمات آه
نظمها فى الخيال فالحاصل منه ان الكلام النفسى هو الالفاظ المخيلة مع
ان الحق الحقيق بالقبول عندى ما قاله الخيالى فى شرح العقايد من انه
المعنى الذى نجده من انفسنا ولا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها
فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير
ذلك تعبيرات عن معنى واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة
فليس عين مدلول اللفظ انتهى وما قاله الشارح قياس الغائب على
الشاهد والحال هو ضعيف وانت خبير ان الالفاظ المخيلة لو كانت
كلاما نفسيا كانت كلاما نفسيا فينا وكيف يصح انها كلام نفسى له تعالى
وتقدس فتأمل وهذه الصفة اى ملكة الاقتدار ضد الخرس بفتحتين
وهى مبدأ الكلام النفسى وهى اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب غير
العلم الذى هو مبدأ الانكشاف فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام
الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا
بالنصب بل كلامنا بالرفع هو الكلمات التى رتبناها بتلك الصفة اعنى ملكة
الاقتدار فى خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد اى تقوى
ذلك فنقول كلام الله تعالى اى الكلام النفسى هو الكلمات التى رتبها الله
تعالى فى علمه الازلى ويعبر عنها بالكلمات المعنوية بصفته الازلية التى هى
مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة اى مبدأ التأليف قديمة يعنى وهو
مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة الصفات الحقيقية
المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء
لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار على مباديها ولو مجازا كما
صرح به الفاضل الكلنبوى بعبارته وتلك الكلمات المرتبة اى الموضوعة

بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمى ازلية ايضا اى ترتيبها وضعى
لا زمانى بقرينة ازلى بل الكلمات والكلام مطلقا مرتبة او لا كساير
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه
الله تعالى بنفسه من غير واسطة اى ترتيبا وضعيا لا زمانيا حتى يلزم
حدوثها اذ الحدوث من ضرورات الترتيب الزمانى والكلمات اى
كلمات كلام الله تعالى لا تعاقب اى زمانا بينها اى بين الكلمات فى
الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها اى الكلمات وانما التعاقب زمانا بينها
اى الكلمات فى الوجود الخارجى وهو فى نسخة وهى بحسب هذا الوجود
الخارجى كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب بالنصب
المنقولة من المفاسد مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله
تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المرتبة فى علمه تعالى قائمة بذاته
تعالى باعتبار وجودها العلمى قال الكلنبوى اى كون كلامه المدلول عليه
بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى وكلم الله
موسى تكليما لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان
المتكلم من اتصف بالكلام لا من اوجده فى الغير انتهى ومثل ما يلزم من
المفاسد على مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث ومثل ما يلزم
على مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها زمانا ومثل ما يلزم على ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة
من ان الالفاظ آه بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كالخواتم السابقة و
اللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم فافهم والحروف ليست كلام الله تعالى
بل معانيها ومثل ما يلزم على ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات
مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب
فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة قد عرفت تأديته اليها
ولا يلزم على ذلك اى على هذا الوجه السالم ما رتبه المصنف وفى نسخة
ما اورده المصنف اى ما جعله مترتبا ولازما على متقدمى الاشاعرة
من المحذورات اى المفاسد فان المتحدى به اى حين جعل كلام الله
عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يكون كلام الله تعالى

بالنصب خبر يكون وجملته خبر ان وذلك لما عرفت ان الموجود العلمي متحد
مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق
من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا امثالها ولا اشباحها
قوله وانكار بالنصب عطف على اسم ان اى وان انكار كون ما بين
الدفتين كلام الله خبر كون يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان
شمس الدين الحافظ الشيرازى المشهور كلام بالنصب خبر كون ؞
الحافظ بالجر مضاف اليه للكلام مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون
ما بين دفتى المصحف كلام الله معلوم قطعا فيكون كفرا فى حق القرآن قد عرفت
اختلال هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه
نفسه عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير
لايق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين دفتين عبارة عن الفاظ القرآن
لا معانيها فافهم وعلى ما ل التمثيل المذكور بقوله اذ ليس معنى كون هذا
المكتوب كلام الله تعالى الا انه اى ان الله تعالى جعل ذلك الكلام موجودا
بالوجود اللفظي ولعل المتامل الصادق مهما رفض من باب نصر اى ترك
التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال والشارح وان اطال هذا البحث
لكنه قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قال شارح
الطوالع وقاله نفسه قبيل قول المصنف فهو عالم اعلم ان الخلاصة الظاهرة
هنا من المباحث المذكورة ان المذاهب فى مبحث كلام الله تعالى ثلثة الاول
وهو مذهب متقدمى الاشاعرة ان كلام الله تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته
تعالى قديم وهو المعنى اى المقصود من الكلام النفسي والالفاظ والعبارات
المكتوبة المقروة حادثة ليست بكلامه تعالى حقيقة وانما سمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقى والثانى وهو مذهب المصنف ان
الكلام النفسي امر شامل للفظ والمعنى جميعا فاللفظ والمعنى كلاهما كلام
له تعالى حقيقة بذاته تعالى وهو قديم وهو المكتوب والمقرو والثالث
وهو مذهب الشارح ان كلامه تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى
فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها يعنى مبدأ
الكلام وتلك الكلمات المترتبة بحسب وجودها العلمي قديمة فالكلمات

المترتبة مطلقا كلام له تعالى حقيقة لكن باعتبار وجودها العلمي كلام
نفسي له تعالى وقائمة بذاته وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي حادث
قال المصنف (واسماؤه تعالى) اسم الله تعالى بالعربية الله وبالعبرانية
ايل وبالهندية سطينا وبالاعوارية اوتع وبالسريانية ايلا وبا
لفارسية خدا وبالتركية بايات وبالبغارية طنكرى وبالخزوسية ؞
بماندله وبالرومية ثحينا وبالحكيلية اوغار (توقيفية) التوقيف
جعل شخص واقفا فى مكان غير متجاوز عنه وفى اصطلاح الشرع ما يتوقف
اطلاقه على الله تعالى على اذن الشرع فيه فمعنى توقيفية موقوفة على اذن
الشرع فلذا قال الشارح اى لا يجوز اطلاق اسم من الاسماء عليه اى
على الله تعالى ما لم يرد به اى بالاطلاق اذن الشرع والذى ورد به التوقيف
فى المشهور تسعة وتسعون اسما كما ورد فى صحيح البخارى ومسلم ان لله
تعالى تسعة وتسعون اسماء قال فى شرح المقاصد لا خلاف فى جواز
اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد به اذن الشرع ؞
وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع
وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل فى حقه تعالى
فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه ما قال القاضى ابو بكر منا
وتوقف امام الحرمين وقال المصنف فى المواقف والسيد فى شرحه
ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغة كخدا ويزدان وتكرى
وچلب فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بهذا
الاطلاق وانما النزاع الواقع بين المذاهب او بين العلماء فى اطلاق
الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال عليه تعالى والمراد بالاسماء
مثل العالم والقادر والمريد وبالصفات مثل العلم والقدرة والارادة
وبالفعل الفعل اللغوى الاعم من الفعل الاصطلاحى فنزاعهم انه
هل يجوز ان يؤخذ من علم آدم الاسماء الله معلم ومن علم الله ان فيكم
ضعفا الله عالم ام لا فافهم فذهب المعتزلة والكرامية فان قلت
ان المعتزلة معلوم الآن هذا اى الكرامية سبق غير مرة ولكن لم تبين
انت مذهبهم فاريد بيانهم وتعريفهم على طريق الاجمال قلت ان كراما

على وزن شداد اسم رجل وهو محمد بن كرّام وهو رئيس طائفة الكرامية
ومقتداهم وتلك الطائفة طائفة المشبهة يقولون ان الله تعالى جوهر
مماسّ مستقر على العرش تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهم ذهبوا مع المعتزلة
الى انه اى الشان اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها اى بالصفات الو
جودية والسلبية جاز الاطلاق اى جاز اطلاق الاسماء المشتقة
من الصفات والافعال عليه سبحانه وتعالى سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعىّ اى منسوب الى الشرع بمعنى اذن صادر من جانب
الشرع الشريف النبوى اولم يرد به اذن شرعى وكذا الحال فى الافعال
قال الامام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم
شرعى والقياس انما اعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات و
اجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان كما صرح به شارح
المقاصد وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل وفى نسخة دال
على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه اى اطلاق ذلك اللفظ عليه تعالى
بلا توقيف اى من غير توقف على صدور اذن من الشرع صريحا لكن
لا مطلقا بل اذا لم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما من الايهام لما لا يليق
ولا ينبغى بكبريائه سبحانه وتعالى ومن ثمة اى من انه اذا كان
ذلك اللفظ الدال على معنى موهما لما لا يليق بكبريائه لا يجوز اطلاقه
عليه تعالى لم يجز اى ما كان جائزا ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف
بان يقال الله عارف او بان يذكر لفظ العارف فقط ويراد به الله تعالى
لان المعرفة بحسب وضع اللغة هذا بيان لعلة عدم الجواز قد يراد بها
اى بالمعرفة علم سبقه غفلة يعنى يراد بها علم حاصل بعد وجود الغفلة
وزوالها ولا يجوز ايضا ان يطلق لفظ الفقيه عليه تعالى لان
الفقه القائم بالفقيه فهم غرض المتكلم يعنى فهم المخاطب او السامع
مطلقا من كلامه اى كلام المتكلم وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا
يجوز ايضا اطلاق لفظ العاقل عليه تعالى لان العقل علم ما نع
من اقدام بكسر الهمزة بمعنى اظهار الجسارة مع الشجاعة فى امر يقال
اقدم على فعل او امر اى قدم نفسه فى فعل ذلك الشئ مع الجسارة

والشجاعة على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال بكسر العين وهو الحبل
الذى يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عُقِلَ له شئ اى حُبِسَ وَشُدَّ
والوظيف مستدق الذراع والساق من الخيل والابل وغيرهما وانما
يتصور هذا المعنى فيمن اى فى حق من يدعوه الضمير المنصوب راجع الى
من الداعى الى ما لا ينبغى الداعى بمعنى الباعث وليس له تعالى باعث باقدام
على شئ فضلا عن اقدامه على ما لا ينبغى وايضا بالنسبة اليه تعالى ليس
شئ غير مناسب حتى يدعوا الداعى اليه فيمنعه علمه تعالى عن اقدامه عليه
ولا يجوز ايضا اطلاق لفظ الفطن بفتح الفاء وكسر الطاء لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد عرضه وفى نسخة تعريضه على السامع فتكون
مسبوقة بالجهل قال الكلنبوى فى مقام ايضاح المرام اى سرعة ادراك
المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد
عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد
انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى العرض ولك ان تعمّمه عن ذلك انتهى
ولا يجوز ايضا اطلاق لفظ الطبيب عليه تعالى لان علم الطب يراد به
علم مأخوذ من التجارب وكل شئ هذا شانه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى
فلفظ الطبيب لا يجوز اطلاقه عليه تعالى منتهيا الى غير ذلك من الاسماء
التى فيها نوع ايهام اى تكون سببا لتوهم متوهم بشئ لا يليق فى حقه تعالى
كما قال لما وفى نسخة بما لا يسوغ فى حقه سبحانه وتعالى وقد يقال
يعنى بعض من القائلين فى هذا المبحث لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار
يعنى يلزم البتة ان يكون ذلك اللفظ الذى اريد اطلاقه عليه تعالى
مشعرا بالتعظيم لشانه تعالى حتى يصح الاطلاق اى اطلاقه عليه
تعالى بلا توقيف اى بلا انتظار الى صدور رخصة من طرف الشرع
وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ومتابعوه فى مذهب الاعتقاد
الى انه اى الشان لا بد فيه ولو كان مشعرا بالتعظيم من التوقيف
على اذن الشرع وهو اى ما ذهب اليه الشيخ المختار والمقبول عند
مدققى اهل الاصول للاحتياط اى لاجل الاحتياط اى الاخذ با
لاحوط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر اى التهلكة اعلم ان

الحظر بالظاء المعجمة خلاف الاباحة والخطر بالخاء المعجمة الاشراف على الهلاك
وخطر الرجل قدره ومنزلته فنه الرجل الخطير اى الشريف وذو القدر
والاعتبار والرتبة الرفيعة فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع الشريف والاستدلال
به لان ادراكنا قاصر ولا نعلم الباطل وعدم تحقق العلم قال بعض الافاضل
ان مراد الشيخ انه لابد من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم بعد عدم الايهام
فكما لا يجوز الاكتفاء فى عدم الايهام بمبلغ ادراكنا فكذ لا يجوز اكتفائه
فى الاشعار بالتعظيم انتهى انتهى كلام المواقف مع شرحه الى هنا عبارة
الشرح وعبارة المتن اى متن المواقف بعد هذا الشرح وذلك الاحتياط
فى الاحتراز الخ قوله فلا يجوز الاكتفاء الخ فعلم ان فى نقل الشارح اى
الجلال الدوانى ساقطا وهو لفظ ذلك وذلك اشارة الى قول المص
قبيل وليس الكلام آه تسمية الله تعالى توقيفية اى يتوقف اطلاقها
على الاذن فيه فافهم قلت وفى نسخة بلا قلت وذهب الامام
حجة الاسلام محمد الغزالى قدس سره العالى اقول هذا كلام فى مقابل
كلام ابى بكر الباقلانى وغيره كمذهب المعتزلة ومذهب القاضى ابى بكر
ومذهب الشيخ الاشعرى فافهم الى جواز اطلاق ما علم بالعلم القطعى
اتصافه تعالى به على متعلق بالاطلاق طريق التوصيف كالعالم والقادر
والسميع والبصير والمريد والمتكلم والحى والمكون دون التسمية يعنى
لا على طريق تسمية الله به لان اجراء الصفات اخبار فقط بثبوت مدلولها
اى الصفة فيجوز اطلاقها واجراؤها عند ثبوت المدلول اى مدلول
الصفة الا المانع مثل الايهام قال بعض الافاضل لعله يقول فلو كان فيه
ما لا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل العلم فى كلامه على العلم
القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه انتهى بخلاف التسمية فانه
تصرف فى المسمى لعل النزاع بينه وبين الاشعرى ان واضع اللغات هو الله
تعالى عند الاشعرى وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام ولا ولاية عليه
اى على التصرف فى المسمى الا للاب بالنسبة الى مدلوله والمالك اى
وللمالك بالنسبة الى مملوكه ومن اى ولمن يجرى مجراهما اى الاب والمالك

كالوصى والقاضى والحال هو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه
اى كلام الغزالى ويشكل اى يصير مشكلا ما ذهب اليه الغزالى بلفظ
اى بسبب اطلاق لفظ خدا اى بالفارسية وتكرى بالبلغارية و
امثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير فانها تطلق عليه تعالى
على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد اذن من الشارع فيها اى
فى اطلاقها على الله سبحانه وتعالى اللهم الا ان يقال هذا دلالة منه
الى طريق الخلاص عن الاعتراض المذكور ان معنى خدا خود آينده اى الموجود
بذاته هذا معنى لازم للمعنى الاصلى له لان معناه الاصلى الجائى بنفسه اى
بلا دلالة احد ولا اعانته وبالتركى كندى كليجى فيلزمه الموجودية بذاته
وحينئذ يكون مرادفا للواجب الوجود اى للفظ واجب الوجود اى
مغاير له فى اللفظ ومتحد معه فى المعنى كما ذكره الامام الرازى فى بعض
تصانيفه ويقال وفى نسخة يؤول بمثل ذلك فى اسمائه بحسب سائر اللغات
اى سائر اسمائه تعالى يطلق عليه على طريق التسمية لكن يؤول بمثل ذلك
التأويل حتى يرجع الى طريق التوصيف ان امكن التأويل والا فيطلق عليه
تعالى سائر الاسماء على طريق التسمية فالاشكال باق واما اطلاق
واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما مما لم يرد بها اذن الشرع فهو
على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز
عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى
ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة
على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه كما صرح به الكلنبوى
بعبارته فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية فلذلك جاز
اطلاقهما واطلاق امثالهما فلا محذور قال المصنف (والمعاد)
الالف واللام فيه للعهد الخارجى او الذهنى ولفظ معاد مصدر ميمى
من عاد يعود عودا وعودة ومعادا وهو الرجوع مطلقا من حال الى حال
او من محل الى محل ولكن المراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع
اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت او الارواح
الى الابدان بعد المفارقة وهو اى المعاد بحسب انقسام المعتقد به

على قسمين جسمانى وروحانى محض والمراد هنا القسم الاول فلذا قال الشارح اى الجسمانى لا الروحانى لان قائله الفلاسفة وانما قيده به فانه اى المعاد الجسمانى المتبادر فى علم الكلام عند اطلاق اهل الشرع والمصنف منهم اذ هو الذى يجب الاعتقاد به تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى ما يجب اعتقاده هو الجسمانى لا الروحانى فلا يكون اى الروحانى من مسائل علم الكلام ويكفر من انكره اى يحكم بكفر من انكر المعاد الجسمانى قول المصنف (حق) خبر المبتدا اعنى والمعاد فالمعنى المعاد الجسمانى ثابت وصحيح البتة قال الشارح باجماع اى باتفاق اهل الملل بكسر الميم جمع الملة الثلث المسلمين واليهود والنصارى وشهادة اى وبشهادة نصوص القرآن اى تصريحات الفرقان بالآيات الكريمة لا فى موضع واحد منه بل فى المواضع المتعددة منه بحيث لا تقبل تلك النصوص التاويل مثاله كائن كقوله تعالى اولم ير اى اولم يعلم كما راى الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ان اردت معناه فارجع الى اى شئت من التفاسير وان اردت ان تسمع سبب نزوله فقام الشارح لينقله فقال قال المفسرون نزلت هذه الآية فى حق ابى بضم الهمزة وفتح الباء وتشديد الياء بن بلا همزة لوقوعه بين العلمين خلف خاصم من المخاصمة والمجادلة النبى مفعول خاصم عليه السلام جملة دعائية واتاه اتى ابى الى حضور النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعظم باؤه للتعدية قد رم اى صار رميما وبلى عطف تفسير له ففته اى العظم الرميم بيده قال الكلنبوى يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه بين اصبعيه وجعله غبارا وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد ما رم اى انظن احياؤه بعد هذا فالهمزة للانكار فى مقام التوبيخ او التعجب فقال عليه السلام نعم انى لا اعلم ان الله تعالى يحييها ويبعثك اى يحييك بعد موتك ويرسلك الى المحشر ويدخلك النار بسبب كفرك

وانكارك صدق رسول الله وهذا اى ما قاله المفسرون من سبب نزول الاية مما يقلع عرق التاويل بالكلية حتى صارت معلومة من ضروريات الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كفر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين كما صرح به فى شرح المواقف ولذا قال الامام حجة الاسلام الغزالى الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى عليه السلام وبين انكار الحشر الجسمانى وفى نسخة فانه اى الشان قد ورد فى مواضع عديدة من القرآن المجيد التصريح به بحيث لا يقبل التاويل اصلا مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور ومثل قوله تعالى اذا بعثر ما فى القبور ومثل قوله تعالى واذا القبور بعثرت وغيرها قلت ولا يمكن ايضا الجمع بين بقدم العالم على ما يقول به اى القدم الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير اى على تقدير قدم العالم غير متناهية فيستدعى حشرها بالرفع فاعل يستدعى اى يقتضى ويستلزم حشر النفوس الناطقة جميعا ابدانا مفعول يستدعى غير متناهية وامكنة جمع مكان غير متناهية بالفعل والحال انه قد ثبت تناهى الابعاد جمع بعد وهو المكان بالبرهان السلمى وغيره وباعترافهم اى الفلاسفة قال المصنف فى بيان المعاد الجسمانى والحشر الجسمانى (يحشر الاجساد) وكانه قال قائل هل يحشر تلك الاجساد بلا ارواح فانك قلت يحشر الاجساد فقال (ويعاد فيها) اى فى تلك الاجساد (الارواح) قال الشارح وذلك الحشر كائن باعادة البدن المعدوم بعينه مع جميع مشخصاته عند بعض المتكلمين بل عند اكثرهم اى المتكلمين واما الروح فقال السيوطى فى اتمام الدراية انها باقية لا تفنى فلا تنعدم قال الكلنبوى الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع انتهى اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول

اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة لتجرد النفس كما ذكر فى شرح المواقف
فى آخر الموقف الخامس بل يقولون ان النفس جسم فيكون المعاد بضم
الميم جسمين وهو معنى الحشر الجسمانى فقط وليس المعنى ان البدن
يحشر بلا روح فافهم والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول
الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا قال فى شرح الصحائف وهذا
على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم و
يتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا
مذهب قليل من اهل العلم كالغزالى والفارابى ومن تابعهما فانهم قالوا
ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى
والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد
فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق كل واحد من الارواح
بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا وثانيهما ان يكون الروح جسما
سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين
واكثر النصارى والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من
الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند
الموت فيستحيل اعادتها او جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد
او بان يجمع اجزاؤه اى اجزاء البدن المتفرقة صفة الاجزاء اى
الاصلية هى الاجزاء ذكر فى شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هى
الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء
الاصلية هى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى فى اول تعلق الروح كالعظم
والدم واللحم انتهى كما كانت اولا عند بعضهم اى الكرامية وابى الحسين
البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة وهم ينكرون جواز اعادة المعدوم
موافقة علة ينكرون للفلاسفة وهم قد يدعون اريد بقد هنا معنى
التحقيق كما اريد به ذلك وقت دخوله على الفعل الماضى فتأمل بداهة
استحالته اى استحالة اعادة المعدوم بعينه ويزعمون اقامة
الدلائل للتنبيه عليها اى على الاستحالة منها اى من تلك الدلائل

ما ذكره الشيخ ابن سينا فى التعليقات وهو اسم كتاب له انه اذا وجد ا
هذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم آه اذ الاشياء
تنكشف باضدادها الشئ زيد مثلا وهو نائب الفاعل لوجد وقتا ما
فى الدنيا سنة احدى وثلثمائة بعد الالف مثلا ثم لم ينعدم ذلك الشئ
واستمر وجوده كما فى الاشياء التى بقى وجوده يوما او يومين شهرا او شهرين
سنة او سنتين او اكثر منها فى وقت آخر الى سبعين وثلثمائة مثلا
وعلم على بناء المجهول ذلك بالسمع بان كان غائبا او شوهد بالعين بان كان
حاضرا علم مجهول وجواب اذا ان الموجود واحد موجودا اول لبقاء الموضوع
والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض
العوارض الغير اللازمة للشخص فالحاصل زيد الموجود اليوم هو زيد
الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا و
قد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزم ابن سينا تلميذه بان قال يا تلميذى
ان كان الامر كما زعمت فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت
ايضا غير من كان يباحثنى واما اذا عدم بعد وجوده فى وقت ما فليكن
الموجود السابق اى فليجز كون الموجود السابق او فلنفرض كون الموجود السابق
آ اى زيدا قبل موته مثلا وليكن المعاد بضم الميم من اعاد يعيد اى الموجود
الثانى الذى حدث بان احدث فى وقت آخر بعد ما عدم بالموت ب
لفظ ب عبارة عن الذات كذات زيد مثلا وليكن المحدث الجديد ج و
لفظ ج ايضا عبارة عن الذات كذات عمرو مثلا كما قال استاذنا الكلنبوى
وهو اى ج فى المثال عمرو والحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد
موته فى جميع المشخصات والعوارض ولذا قال وليكن ب كج فى الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك من الامور المميزة عما عداهما وهى الماهيات
ولوازمها ولا يخالفه اى ب لج او ج لب لاتحاده اى لكونه متحدا معه
الا يخالفه بالعدد اى بالاثنينية محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول
لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز كان احدهما هو بعينه الذى
كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر لكن هذا محال فما فرضناه معادا يكون
مستأنفا بعينه لامتناع الامتياز فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون

شئ منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلا كما صرح به شارح التجريد بعبارته قال الكلنبوى قوله لاتحاده علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لايتغايران الا بالعدد وان كانا متماثلين كذلك فلايتميز ب اى زيد عن ج اى عمرو فى ان يكون اى زيد قبل موته منسوبا اليه اى الى ب اى الى زيد بعدما مات واعيد بان يقال هذا دون الآخر فان نسبة ا الى امرين حبران اى كائنة الى امرين متشابهين وهما ب وج لاتحادهما من كل وجه الا استثناء عن قوله لايتميز لاعن قوله متشابهين من كل وجه فتأمل فى النسبة التى تنظر على بناء المجهول فيها جوابا عمن قال هل يمكن ان يختلفا اى الامران المتشابهان يعنى ب وج فيها اى فى النسبة اولايمكن ان يختلفا فيها لكنهما اى لكن الامرين المتشابهين يعنى ب وج اذا لم يختلفا فيها اى النسبة بل تشابها من كل الوجوه كما هو المفروض فليس ان تجعل تلك النسبة لاحدهما اولى فى نفس الامر من ان تجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج منع على قوله فليس آه قوله لانه كان لب فى نفس الامر دون ج سند المنع قوله قلنا هو جواب قيل اى قلنا فى الجواب فهو اى الحكم الحصرى نفس هذه النسبة هذا ابطال للسند واخذ المط فى بيان نفسه اى نفس المطلوب فهو مصادرة على المطلوب ❊ فافهم بل يقول الخصم انما كان لج هذا اشارة الى اثبات المقدمة الممنوعة وليس بمنع حتى يتعذر عن مقابلة المنع بانه صالح فى مقام التنبيه ودليل الشيخ تنبيه بل اذا صح مذهب من وهو المعتزلة يقول ان الشئ يوجد فينعدم هذا اشارة الى سند آخر للمنع على مذهب المعتزلة من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل متعلق بامكن ويبطل من الابطال اما مبنى للفاعل وفاعله الخصم ومفعوله محذوف هو اعادة المعدوم يدل عليه من وجوه آخر واما مبنى للمفعول من جوه اخر بضم الهمزة وفتح الخاء هذا اشارة الى ابطاله واذا لم يسلم اه تحقيق لاثبات المقدمة الممنوعة بعد ابطال السند مع الاشارة الى تمام مقدمات دليل الشيخ على ما لايخفى على المتأمل ذلك اى مذهب المعتزلة يعنى اذا لم يسلم

الخصم مذهب المعتزله ولم يجعل اى الخصم للمعدوم الممكن فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن جواب اذا احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود ❊ السابق دون الحادث الاخر للزوم التحكم والترجيح بلامرجح بل اضراب عن لم يكن اى لم يكن احد الحادثين مستحقا اما ان يكون كل منهما اى من الحادثين يعنى ب وج معادا بضم الميم وهذا الشق باطل ايضا لانه مستلزم لاتحاد الاثنين اولايكون كل منهما معادا رفع ايجاب كلى لكن المراد كون احدهما معادا دون الآخر وهو باطل ايضا لاستلزامه التحكم المذكور فى الاول لانهما مثلان وكون احد المثلين معادا دون الآخر من غير مرجح تحكم فتأمل واذا كان المحمولان مثل المبدأ بضم الميم وفتح الدال والمعاد قوله الاثنان صفة لقوله المحمولان قوله يوجبان خبر كان كون الموضوع لهما راجع الى قوله المحمولان قوله مع كل واحد منهما حال من الموضوع غير نفسه خبر كون مع الآخر قال بعض الافاضل المراد من المحمولين الوجود السابق والوجود اللاحق لا الوجود والعدم كما توهم بعض المعارضين وتبعه بعض القاصرين وبنا داى على ما ذكرناه قوله فان استمر اى الموضوع موجودا واحدا الخ ❊ فان المراد بهما الوجودان وحاصل كلام الشيخ انه اذا تعدد الوجود لموضوع واحد فان استمر ذلك الموضوع موجودا بان لم ينعدم ولم يبطل بالمرة بتخلل العدم لم يكن هناك وحدة صرفة ولا اثنينية صرفة بل وحدة باعتبار الموضوع وتعدد باعتبار المحمول واما اذا تخلل وبطلت الذات بالكلية لم يكن هناك الا اثنينية صرفة فلايتأتى القول بان الثانى عين الاول انتهى وقال بعض آخر من الافاضل محصل كلام الشيخ انه قد نهج فى بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف المفروض على تقدير الاعادة وحاصله هو ان المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس بمتميز عن المستأنف فى استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون الآخر فيلزم ان يكون كل واحد معادا اولايكون شئ منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة واما ثانيهما فبيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للوجود السابق مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد والى هذا اشار بقوله واذا كان المحمولان الاثنان الخ محصله هو ان يكون المحمولان

الاثنان يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين اثنين واما عند فقد الذات كما فى نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة انتهى واما ما قاله بعض من الافاضل فهو اوضح مآلا واشمل مثالا من المنقولين السابقين بان قال الظاهر ان هذا تبيين وتوضيح لما سبق من قوله بل اذا صح آه وحاصله ان اعادة المعدوم لا يتصور مع فقد الاستمرار لا يوجب الاثنينية وانتفاء الوحدة و ذلك لانه اذا كان للمحمول اثنين والموضوع واحد فان استمر وجودا وذاتا معا او ذاتا فقط يكون واحدا بالذات ومتعددا لا باعتبار الا باعتبار المحمول فاذا اتصف باحد المحمولين واستمر حتى اتصف بالمحمول الآخر تكون وحدته الذاتية باقية غير زائلة وتعدده انما يكون باعتبار المحمول فيكون عين الاول واما اذا لم يستمر بل فقد ذاته المتصفة باحد المحمولين ثم وجد ذات متصفة بالآخر يكون هذا مغايرا بالاول بالذات قطعا لانتفاء الوحدة وتحقق الاثنينية ح مثلا اذا كان ذات الثوب متصفا بالبياض واستمر ذاته حتى اتصف بالسواد يكون ذاته واحدا بالذات فى الحالتين وتعدده انما هو باعتبار المحمولين المتغايرين بالذات وهما البياض والسواد واما اذا فقد ذات الثوب مع فقدان صفة البياض ثم وجد ثوب آخر اسود مثلا يكون هذا الثوب مغايرا للاول بالذات ح قطعا لان انتفاء الوحدة ففى ما نحن فيه اذا كان ذات زيد مثلا متصفا بالوجود السابق ثم زال عنه هذا الوجه واستمر ذاته الى ان يتصف بالوجود اللاحق كان ذاته واحدا بالذات وباقيا فى الحالتين بعينه لكن تعدده انما هو باعتبار وجود السابق واللاحق فيمكن الاعادة واما اذا لم يستمر ذاته بل فقد مع فقد الوجود السابق ثم وجد ذات افراد الانسان يكون هذا الذات مغايرا للاول بالذات فلا يكون معادا بل موجودا جديدا ولا يخفى ان هذا مبنى على عدم اتحاد الوجودين والا فيمكن الاعادة لاتحاد المحمول انتهى ما قال وانى قلت لك ثلث مقال ليتضح لك المآل فخذ ما صفا دع ما كدر فى كل حال قوله اوذاتا عطف على قوله موجودا واحدا ثابتة واحدة كما كان

عند المعتزلة اى بان استمر الذات فقط بعد زوال الوجود السابق كان اى الموضوع باعتبار الموضوع آه فلا يكون الوحدة الصرفة والتعدد الصرفة بل كان الموضوع واحدا باعتبار واثنين باعتبار آخر اى باعتبار المحمولين الواحد القائم اى الثابت من جهة الوجود والذات موجودا او ذاتا تمييزان باللف والنشر المرتب شيئا خبر كان واحدا صفة شيئا او بحسب اعتبار المحمولين اى المبدأ والمعاد شيئين اثنين فاذا فقد استمراره بان ينعدم الذات مع انعدام الوجود كما فى نحن فيه فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية فلا يتاتى القول بان الثانى عين الاول الصرفة صفة الاثنينية اى الاثنينية الخالية عن الاتحاد بوجه لا غير هذا كلامه اى كلام ابن سينا فى التعليقات قوله وربما يختلج الاوهام من طرف المتكلمين جوابا لابن سينا حاصله منع قوله بقى الاثنينية الصرفة انه اى الموضوع اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ على بناء المجهول وفى نسخة فيحفظ من الانفعال وحدته الشخصية آه يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج لكن يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة قال الكلنبوى واذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لانتفاء التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى النقيضين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم على زعم المعتزلة ووجه دفعه اى دفع الايراد المذكور وفى نسخة ووجه التفصى اى التخلص من الخلاص والسلامة من يد ابن سينا ان الموجود فى الذهن فى الحقيقة هو الهوية المكتنفة اى المحيطة بالمشخصات الذهنية كالكلية والجزئية كما ان الموجود فى الخارج هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية واتحادها اى اتحاد الهوية مع الموجود الخارجى بمعنى انها اى الهوية بعد التجريد عينه اى عين الموجود الخارجى لكن بشرط تجريده عن المشخصات الخارجية فليست اى الهوية اياه اى الموجود الخارجى مطلقا اى سواء كان محفوظا بالعوارض الخارجية والذهنية اولا بل انما يكون عينه بعد تجريدها فقط تدبر بالفعل بل بالقوة بمعنى انها

اذا جردت عن المشخصات الذهنية يتحد معه وايضا كما ان المعدوم الخ
هذا جواب آخر اما بابطال السند بانّ لكلٍ من المعدوم السابق والمستانف
صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون
كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعيّة
واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصور الذهنية لشئ
منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم فلا يكون وجوده فى نفس
الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر
الى المعدوم والمستاف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستاف كما صرّح
به مولانا الكلنبوى بعبارته موجود خبران فى الذهن كذلك المبدأ بضم
الميم المفروض موجود فيه اى فى الذهن اى هو صورة ذهنية والمراد
بالذهن هنا اذهان المبادى العالية ايضا فليس نسبة الوجود الثانى
اى الموجود بعد العدم الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبة الى المبدأ
المفروض اى المحدث الجديد فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق لعل وجه
التامل كما لم يكن المحفوظ فى الذهن عين الموجود الخارجى كذلك المعدوم
الثابت ليس عين الموجود الخارجى فقوله بل اذا صحّ مذهب من آه ايضا
ممنوع وفيه ان المعروض للوجود الخارجى فى الصورة الثانية هو المحفوظ
نفسه وفى الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض الذهنية
فافترقا فافهم ومنها عطف على قوله منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات
اى من الدلائل التنبيهية الخ قال بعض الافاضل هذا الاستدلال للقا
ئلين بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة الذين هم بعض المتكلمين المنكرين لجواز
اعادة المعدوم بعينه موافقة للفلاسفة ولا لهما يدل عليه ما ذكره آخرا
كالنتيجة من قوله واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى و
هو ان لا يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا و
ذلك لان الفلاسفة ليسوا قائلين بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا اى
كما ليسوا قائلين باعادة المعدوم فتامل تنل انتهى انه لو اعيد المعدوم
بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان يكون ذاته و
جميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة

كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من تلك
العوارض غيرها سبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يجانسه او يماثله
لزم جواب اى لزم ثبوت تخلل العدم بين شئ واحد ونفسه وهو
الوجود الواحد بالشخص والحال ان محاليته ضرورى بديهى لانه يحتاج
التخلل الى طرفين متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله
حتى يتصور التخلل العدم بينهما اى بين الوجودين فعلى التقدير المذكور
لا يكون المعاد عين المبدأ اذ كل منهما موجود بوجود متغاير لوجود صاحبه
فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد
عدمه فافهم فان الموجود سابقا ولاحقا شئ واحد لا شيئان
متغايران فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود
كما لا يخفى واورد عليه المورد على القوشجى والظاهر ان هذا الايراد
مبنى على عدم اعادة الوقت ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ
الواحد المتغايرين بالاعتبار وصفه بعضهم بقوله المختلفين بين وجود
سابق ولاحق لا بين ذات الشئ ونفسه والحال ان استحالته اول
المسئلة اى اول المدعى الذى كلامنا فيه ولا يخفى عليك اه لا يخفى عليك
ان هذا مخالف لما صرح به فى بحث وجود الواجب لذاته من ان البداهة حاكمة
بان الشئ لا يكون له الا وجود واحد الا ان يقال قوله من ان البداهة
حاكمة آه فى زمان واحد وههنا فى زمانين فتامل ان معنى تقدم الشئ
على الشئ مطلقا اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر معانى التقدم
عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر
امر حاضر ذلك مفعول اعتبر اى اعتبر كون وجود الشئ آه بالدور فانه
اى الدور يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشئ
مثلا على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود الزمانى
على نفسه قوله وكما يحكم العقل الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
انما نحن فيه هو التقدم الزمانى وما كان فى الدور هو التقدم الذاتى فلا يلزم
من بطلانه بطلانه تدبّر ببطلان متعلق بحكم تقدم الشئ على نفسه
تقدما ذاتيا كما يلزم الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا

واذا كلمة اذا هنا مستعملة فى الماضى كما فى قوله تعالى حتى اذا بلغ بين
السدين كما فى الجامى استحال اى كان محالا بهذين الدليلين التنبيهيين
اعادة المعدوم فتعين الوجه الثانى اذ لا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى
يكون بجمع الاجزاء المتفرقة لا باعادة المعدوم كما قال وهو اى الوجه
الثانى ان يكون الحشر الجسمانى بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها اى
بجعلها مؤلفة ومركبة من اجزائها التى تفرقت قبل كما كان اى على ما كان
عليه قبل التفريق اعلم انه اجمع المسلمون المعتقدون بالحق على ان الله
تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والمخبر الصادق
اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما
يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قا
بلة بالجمع والحيوة والا اى وان لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم تتصف
بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله
تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع
الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل
الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثانى
وهو ان المخبر الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم اثبت المعاد الجسمانى اكثر مما لا يحصى واشار الى امكانه
بتلاوة قوله تعالى قل يحييها الذى الآية كما صرح به بعض الافاضل بعبارته
لا يقال من طرف اكثر المتكلمين لو ثبت آه هذا معارضة للمدعى او معارضة
لقول المصنف والمعاد حق استحالة فاعل ثبت اعادة المعدوم لزم
جواب لو بطلان الوجه الثانى اى الاحياء بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا
كما بطل الوجه الاول وهو اعادة المعدوم لان اجزاء البدن الشخصى
كبدن زيد مثلا التمثيل بالانسان وسائر الحيوانات باعتبار تركبها من
الرأس والبدن والرجل مثلا او باعتبار تركبها من العظم واللحم والرباط
لا باعتبار تركبها من العناصر الاربعة فلا تغفل وان لم يكن له جزء صورى
وهو الجزء الذى لا يتجزى لان البدن مركب من الجوهر الفردة لا من الهيولى
والصورة حتى يلزم ان يكون له جزء صورى لا يكون بدن بالنصب

زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين الاجتماع والافتراق من الاعراض
الموجودة عند المتكلمين وفى الشكل اختلاف وهو اى الشكل هيئة حاصلة
للمقدار من احاطة حد او حدود فاذا تفرق اجزاؤه اى اجزاء بدن
الشخص وانتفى الاجتماع والشكل المعين كاستقامة القامة مثلا
لم يبق جواب اذا بدن بالرفع زيد ثم اذا اعيد اى بدن زيد فاما
بكسر الهمزة ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل الكائنان فى بدن زيد
بعينهما او لا يعاد كذلك وعلى الاول اى على صورة الاعاده بعينهما يلزم
اعادة المعدوم وعلى الثانى اى على صورة عدم الاعاده بعينهما لا يكون
المعاد بعينه هو البدن الاول بل يكون مثله اى مثل البدن الاول وح
اى وحين اذ كان معادا مثله لا عينه يكون اى المعاد تناسخا وليس
هو مذهبنا معاشر الفرقة الناجية قال الشريف العلامة فى التعريفات
التناسخ عبارة عن تعلق الروح ببدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل
زمان بين التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح والجسد انتهى قال ابو البقاء
فى الكليات ببدن جنين قابل للروح انتهى وقال فى آخر القاضى مير قال
اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التى خرجت قوتها
الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن
جميع العلائق الجسمانية وتوصلت الى عالم القدس واما النفوس الناطقة
التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد فى الابدان الانسانية وتنتقل من
بدن الى آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة
مطهرة عن التعلق ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت من بدن
الانسان الى بدن حيوان يناسبه كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان
ويسمى مسخا وقيل ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل
الى الجمادات كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا وقد يقال هى تتعلق ببعض
الاجرام السماوية للاستكمال انتهى ومن ثم قيل قائله جلال الدين الرومى
كما صرح به على القارى فى شرح الفقه الاكبر قال الكلنبوى ولعله عد جميع
مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه انتهى
ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قوله لانا نقول اشارة

الى اختيار الشق الثانى ودفع المحذور وعلة للنفى السابق بقوله لايقال اى لاننا نقول من طرف بعض المتكلمين انما يلزم التناسخ الذى هو ليس مرضى مذهبنا لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا اى مركبا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول المراد من الاجزاء الاصلية ماتلد امه مع قطع النظر عن سائر العوارض وقيل العظام والعروق فافهم واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه اى الى البدن المحشور وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى اى فان التناسخ الذى دل على استحالته الدليل بالرفع فاعل دل اقول بل الادلة منها ان الابدان تحدث مع حدوثها اى مع حدوث الابدان نفوس تتعلق بها اى بالابدان فلو تعلق ببدن منها نفس آخر على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران له وهو محال بالبداهة اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة ومنها ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لانه محل العلم والتذكر هو نفس الجوهر الباقى كما كان و اللازم باطل قطعا ومنها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة وظاهر ان التالى باطل بالمشاهدة هذا خلاصة مافى الهداية وشرحه للقاضى مير فى الخاتمة لكن كل منها مدخول من اراد تفصيل هذه الخلاصة والدخل فليراجع الى المحل المزبور هو تعلق نفس اى روح زيد ببدن آخر لايكون اى البدن الاخر مخلوقا من اجزاء بدنه اى زيد واما تعلقه اى اى النفس يعنى الروح بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها راجع الى اجزائه مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو جواب اما الذى نعنيه اى زيد بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان المعاد شكلا مثل السابق لم يكن المقصود حاصلا وهو حشر الاشخاص باعيانها فاجاب بما رأيت قال فى شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما شهد به المنصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك اى كون غير البدن الاول

وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية ولا يبعد ان يكون قوله تعالى على ان يخلق مثلهم اشارة الى ذلك كما صرح به الكلنبوى بعبارته وهو اى المقصود حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره مع انه يتشكل ويتبدل بالصغر والكبر والسمن وغيره الى آخره بحسب العرف والشرع لا بحسب تدقيق الفلاسفة ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله اى قبل التبدل من القصاص وسائر مجازاة الجنايات فكما لا يتوهم ان فى ذلك اى فى صورة تبدله شكل الصغير بالكبير بعد الصغر والسمين بعد الضعف والمؤاخذة بما لزم قبله تناسخا لا ينبغى ولا يليق ان يتوهم وجود التناسخ فى هذه الصورة اى فيما نحن فيه ايضا وان وصلية كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث الشريف الذى راويه عمرو بن شعيب رضى الله عنه ومخرجه الامام الترمذى رحمه الله انه يحشر المتكبرون اى فى يوم القيمة كامثال الذر بفتح الذال وتشديد الراء بمعنى النمل الصغار واحدها ذرة وفى نسخة كامثال الوزر بفتح الواو والزاء بمعنى الجبل العظيم ولكنى لم اقف على هذه الرواية اى رواية الوزر وان ضرس الكافر مثل جبل احد وهو فى قرب المدينة المنورة نورها الله تعالى الى يوم القيمة وقبر حضرت حمزة رضى الله عنه هنالك وان اهل الجنة جرد بضم الجيم وسكون الراء جمع اجرد بمعنى من لا شعر فى بدنه مرد على وزن جرد جمع امرد بمعنى من لا لحية له ولا شارب مكحلون بتشديد الحاء المهملة على بناء التكثير من الكحل عيونهم والحاصل من قولنا لانا نقول ان المعاد الجسمانى الذى هو معتقد المسلمين مطابقا للواقع عبارة عن عود النفس اى الروح الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات بفتح الياء التى لا يقدح فى الوحدة اى فى كون البدن السابق قبل التبدل واللاحق بعده بالكبر والسمن وغيرهما واحدا يعنى فى كون الثانى عين الاول بحسب العرف والشرع اذ الشرع والعرف يقولان باتحاد المعاد مع السابق اما العرف فلانه اذا وجد فى المعاد الاجزاء الاصلية السابقة حكم بالاتحاد واما الشرع

فلانه عاقب المعاد بجزاء ماجرى منه من الذنوب سابقا فكان السابق
المذنب عين المجزى موخرا والا يلزم اسناد الظلم على الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لايقدح خبر المبتدأ وهو مثل فى قوله ومثل ذلك فى كون البدن
المحشور هو المبدأ بضم الميم ايضا فافهم لعل وجهه الاشارة الى ما
سبق من الاحكام لانها متعب الافهام ومزلة الاقدام واعلم ان
المعاد الجسمانى اى فقط يدل عليه اى على قيد فقط مقابلته للمعاد الروحانى
والجسمانى معانى وليس معنى فقط انه يعاد البدن بلا روح بل معناه ان المعاد
ليس الا الجسم اذ القائلون بهذا اكثر المتكلمين النافين لتجرد النفس اى الروح
القائلون بانها جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد
كما فى شرح المقاصد فيكون المعاد جسمين ومعلوم ان مراد هؤلاء بالاعادة
هو الاعادة بعد خراب العالم الكبير الذى هو هذا العالم وبعد خراب العالم
الصغير الذى هو بدن الانسان فاحفظ هذا يلزمك فيما بعد قوله مما يجب
خبر ان اى يفرض الاعتقاد به الضمير راجع الى ما فى مما ويكفر منكره اعلم
ان ما يجب الاعتقاد به هو ان يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح كما قاله
المصنف سواء كانت الارواح اجساما لطيفة سارية فى البدن سريان
النار فى الفحم وسريان الماء فى الورد كما ذهب اليه اكثر المتكلمين النافين لتجرد
النفس اى كونها مجردة اوكانت مجردات كما ذهب اليه المحققون كالحليمى و
الغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور
من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية كما قاله فى شرح المقاصد وشرح
المواقف وان المراد بالحشر الجسمانى هنا الحشر الجسمانى فقط وليس معنى
فقط انه يعاد البدن بلا روح بل معناه ان الروح ليس جوهرا مجردا بل هو
جسم سار فى البدن كما مر آنفا قبل اسطر فيكون المعاد جسما لا غير وهذا
اخص مما يجب الاعتقاد به ووجوب اعتقاد الاعم لا يوجب وجوب
اعتقاد الاخص فالواجب اعتقاد انه تعالى يحشر الاجساد ويعيد فيها
الارواح واما ان الارواح اجسام سارية فلا يجب الاعتقاد به كما
لا يجب الاعتقاد بكونها مجردات اللهم الا ان يرتكب الاستخدام فى
ضميره به فتأمل فلذلك قال الشارح واما للمعاد الروحانى اى فقط

وقائله الحكماء الالهيون اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة من البدن
فهو اى المعاد الروحانى يتحقق فى هذا العالم اقول القائلون به هم الحكماء
القائلون ببقاء هذا العالم ان شئت معرفة تفصيله فانظر الى آخر هداية
الحكمة فهو اى المعاد الروحانى منحصر فى هذا العالم عندهم فيلزم على
الجمع الآتى ذكره قريبا ان يكون عذاب القبر من جنس الآلام العقلية
ولا يرتضيه ظاهر الشريعة كما يقول الكلنبوى قوله وتألمها عطف على
قوله التذاذ النفس اى كونها متأثرا بالالم باللذات نظر الى التذاذها
والآلام نظر الى تألمها العقلية فلا جواب اما يتعلق التكليف باعتقاده
اى المعاد الروحانى ولا يكفر منكره ومع هذا لا منع شرعيا ولا منع
عقليا من اثباته قوله قال الامام الرازى تأييد قوله ولا منع فى بعض
نصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان
يجمعوا بين الحكمة ناظر الى المعاد الروحانى و بين الشريعة ناظر الى
المعاد الجسمانى فقالوا اى هؤلاء القائلون دل العقل على ان سعادة
الارواح التى هى ضد شقاوتها حاصلة اوثابتة بمعرفة الله تعالى
ومحبته المصدر فيهما مضاف الى مفعوله وان سعادة الاجسام حاصلة
فى ادراك المحسوسات بواسطة الحواس والجمع بين هاتين السعادتين
فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم
القدس كما فى حضرات الانبياء والاولياء عليهم السلام لا يمكن ان يلتفت
الى شئ ولو جزئيا من اللذات الجسمانية ومع استغراقه اى الانسان
فى استيفاء هذه اللذات الدنيوية كانا وانت والذى لا يمكنه ان يرغب
ويلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر اى كان متعذرا غير ممكن
هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة لاختلاطها بالكدورات
الجسمانية فى هذا العالم اى فى الدنيا فاذا فارقت تلك الارواح عن
الابدان بالموت اى بسببه واستمدت اى طلب المدد والعون من
عالم القدس والطهارة عطف تفسير للقدس قويت جواب اذا وكملت
اى تلك الارواح فاذا اعيدت هذا يدل على ان الارواح جواهر مجردة
باقية بعد خراب البدن فتعود الى البدن حين البعث سواء كان البعث

عبارة عن اعادة المعد وم بعينه اوعن اجتماع الاجزاء المتفرقة الى
متعلق باعيدت الابدان مرة ثانية اى بعد ماخرجت عنها كانت
اى الارواح قوية قادرة على الجمع بين الامرين اى السعادتين المذكورتين
ولاشك ولاشبهة فى ان هذه الحالة اى حالة الجمع هى الغاية القصوى
والمرتبة العليا من مراتب السعادة وفى نسخة السعادات العظمى انتهى
كلام الامام الرازى قاله فى هذا المقام قلت قائله شارح رحمه الله تعالى
سياق اصله سواق من ساوق من باب المفاعلة مثل السباق بالباء
من سابق فانقلبت الواو ياء لكسرة ماقبلها فصار سياق اى سوق هذا
الكلام من طرف الامام مشعر بان اثبات المعاد الروحانى ليس المراد
اثبات الروحانى فقط بل ان اثبات الروحانى مع اثبات الجسمانى انما هو
من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة يظهر هذا من تنظيره وهذا كما ان
الرئيس آه والحاصل ان اثبات الروحانى بالحكمة واثبات الجسمانى با
الشريعة والقول بهما جمع بين الشريعة ومن لم يجمع لم يجمع هذا فتأمل
قال الكلنبوى عقيب قول الشارح انما هو من حيث الجمع آه اى لا من حيث
انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء
من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد الجسمانى
من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحانى فى كتب
الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل
الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه انتهى واثباته اى الروحانى ليس
من المسائل الكلامية بل من الحكمة الفلسفية وهذا اى الكلام منه
كما ان الرئيس اباعلى مع انكاره مع كونه منكرا فهذا من قبيل انه نقل الكفر
وليس بكفر به قوله المعاد الجسمانى مفعول لانكاره وذلك الانكار على
مذهب الفلسفة بناء عليها بسطه فى كتاب المعاد وبالغ اى ابوعلى فيه
اى فى الانكار واقام الدلائل الباطلة بزعمه على متعلق باقام نفيه
اى المعاد الجسمانى قال كذلك ابوعلى فى اول كتاب النجاة والشفاء
انه يجب ان يعلم على بناء المجهول ان المعاد منه ما هو يعنى المعاد الجسمانى
مقبول من الشرع الخ هذا الكلام منه يدل على انه معتقد بنبوة نبينا

محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وشريعته الحقه وانه مؤمن قال فى الفصل
الخطاب الرئيس ابن سينا تاب فى آخر عمره وتصدق بما معه على الفقراء
ورد للمظالم وكان يحفظ القرآن ويختم فى كل ثلثة ايام ثم مات فى يوم الجمعة
من اول رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمأ ودفن فى همدان وكانت
ولادته فى سنة سبعين وثلثمأة وكان ابوه رجلا من اهل بلخ انتقل
الى بخارى فى ايام نوح بن منصور وتزوج فيها فولد فيها ابو على له فاضبط
ولاسبيل الى اثباته اى المعاد المقبول الا من طريق الشريعة الغراء
و من طريق التصديق خبر النبوة العليا وهو اى المعاد الجسمانى
الذى للبدن عند البعث وخيراته اى خيرات المعاد الجسمانى مثل الجنة
والجمال للابرار وشروره مثل عذاب النيران للاشرار معلومة من
الشرع لا يحتاج الى ان يعلم على بناء المجهول بالدليل العقلى والحال انه قد
بسطت على بناء المعلوم الشريعة الحقة وفى توصيف الشريعة بالحقة
مع قوله التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
تصريح بكونه مصدقا للشريعة واما انكاره الحشر الجسمانى فانما هو
من حيث الحكمة كمن نقل الكفر وليس كافرا حال بالنصب مفعول بسطت
السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه عطف على قوله منه
ماهو اى ومن المعاد مايدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه اى
مايدرك بالعقل النبوة بالرفع فاعل صدق اى لم ينكره النبوة لما عرفت
انه لا مانع شرعا وعقلا من اثباته لانه قد اتى الشرع به فيكون من المسائل
المشتركة بين العلمين والا لوجب التكليف به وقد عرفت انه لا يجب التكليف
باعتقاده وهو اى المعاد السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اى
بالنظر الى الانفس الناطقة وان وصلية كان الاوهام منا تقصر
اى تكون قاصرة عن تصورهما اى السعادة والشقاوة بالكنه الآن
انتهى ابى على الذى قال به فى اول كتاب المعاد وفى اول كتاب النجاة وسياق
هذا الكلام اى كلام ابى على مشعر بان اثباته اى اثبات ابى على للمعاد
الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل هو من حيث الشريعة فان التمسك
بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة قوله فلايتوهم دفع لتوهم

اراد بعض معاصريه عليه قال كون المعاد الجسمانى مقصدا بعلم الكلام
غير مسلم بل هى من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ
فى الشفاء حيث قال الحشر قسمان جسمانى وقد اغنانا النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم عن التعرض له وروحانى ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر
بالتامل فى الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين ارادوا الجمع بين الشريعة
والحكمة بضم مسئلة من الحكمة بالشريعة وبضم مسئلة من الشريعة بالحكمة
فليس المعاد الروحانى من مسائل الشريعة والمعاد الجسمانى ليس من مسائل
الحكمة والفلسفة على ما صرح به احمد الحيدرى بعبارته ان اثباته اى المعاد
الجسمانى من مسائل الحكمة بل هو اى ابن سينا اراد ان يجمع بين علوم
الفلسفة وعلوم الشريعة التى هدانا ربنا الهادى الى الاعتقاد والعمل
بما جاءت هى به يأبى ما قرره عن هذه الارادة بل الظاهر منه انه انكر الحشر
الجسمانى اولا ثم تاب واقر به ويلايمه ما نقله الكلنبوى وصرح به ما نقلته
قبل اسطر اللهم كما جعلتنا مؤمنين بالحشر الجسمانى بلطفك الصمدانى
احشرنا يومئذ مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين بحرمة كتابك المبين وبحرمة حبيبك الامين وصل وسلم عليه
وعلى آله فى كل وقت وحين الى يوم الدين آمين ولما ذكر المصنف مبحث
المعاد اراد ان يذكر ما يجرى فى المحشر على العباد فقال (وكذا) اى
وكما ان المعاد حق (المجازات) اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة
(والمحاسبة) اى محاسبة الاعمال حق قال الشارح بظواهر اى ذلك
متحقق الوقوع وثابت الجريان بدلالة ظواهر النصوص والاخبار النبوية
المتكثرة اى الكثيرة المشعرة بالجزاء اى بصدق تحقق الجزاء يوم القيمة
وهى اى تلك النصوص القرانية فى حق الجزاء مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وهل تجزون الا ما كنتم تعملون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والحساب اى المشعر بالحساب وهى
اى النصوص فى حق الحساب مثل قوله تعالى والله سريع الحساب واما من
اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ومثل قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك مع الاجماع

على تسمية يوم القيمة بيوم الحساب فهذه الاجماع يؤيد الآيات الدالة
على ثبوت الحسابات قوله والحكمة فى الحساب آه دفع لشبهة منكريه بانه
عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة فى معرفة المحاسب كمية
الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم
من ان فائدته منحصر فى معرفة الكمية كما صرح به الخواجه كلنبوى رحمه الله
بعبارته مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد كما وكيفا قوله ان يظهر
خبر المبتدا وهو قوله والحكمة فى الحساب وهو اى يظهر من باب الافعال
لا من باب فتح اى يظهر الله فضائل جمع فضيلة المتقين ومناقبهم
الشريفة وفضايح جمع فضيحة العصاة اى عصاة المؤمنين واما
الكفار فلا حساب عليهم وهم فى النار اولا وابدا ومثالبهم اى عيوبهم
وواحده مثلبة بفتح اللام على متعلق بقوله يظهر اهل العرصات تتميما
اى لاجل التتميم لمسرة الاولين اى السابقين فى دخول الجنة وحسرة
وتزييدا لحسرة الاخيرين اى المتأخرين عن دخول الجنة قال المصنف
(و) كذا (الصراط) حق قال الشارح للنصوص الشايعة اى
المشتهرة بحيث يعلمها كافة اهل القرآن فى الكتاب العظيم اعنى القرآن الكريم
مثل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وفى السنة اى الحديث الشريف
النبوى مثل قوله السلام وقيما قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على
الصراط او على الميزان او على الحوض كما فى المواقف وهو اى الصراط
جسر ممدود على متن اى على ظهر جهنم حال كونه ادق او هو ادق
من الشعر واحد اى اقطع من السيف يجوز اى يمر عليه جميع الخلائق
اى الكائنين من المؤمنين والكفار وعلى ذلك للجواز والمرور العام حمل
على بناء المجهول قوله تعالى وان نافية منكم الا واردها الضمير راجع
الى النار وذهب بعضهم الى ان ورودها دخولها والجميع يدخلونها و
لا يلزم به التعذيب لقدرته تعالى ان يحفظ من يشاء عن تأثير النار
قال المولا على القارى فى شرح الفقه الاكبر وورد ايضا انه اى الصراط
يكون على بعض اهل النار ادق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى الواسع
وفى رواية ويضرب الصراط بين ظهرى اى جهنم واكون اول من يجوز

من الرسل بامته ولا يتكلم يومئذ الا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم الخ وانكره اى انكر الصراط كثير من المعتزلة وتردد قول الجبائى نفيا واثباتا فنفاه مرة واثبته اخرى وذهب ابو هذيل وبشير ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه منهم اى من المنكرين عبد الجبار حال كونهم متمسكين اى مستدلين على انكارهم بانه اى الشان لا يمكن العبور اى المرور على مثل ذلك واذا كان المرور عليه غير ممكن فايجاده اى خلق الصراط عبث لا فائدة فيه وح وجب ان يحمل قوله الى صراط الجحيم على الطريق اليها ولو امكن المرور عليه بالفرض والتقدير ففيه اى فى المرور او فى الامر بالمرور تعذيب الانبياء والصلحين و الحال انه لا عذاب عليهم يوم القيمة لقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفائدة التقييد بيوم القيمة احترازا عن وقوع البلايا عليهم فى الدنيا لقوله عليه السلام اشد البلاء على الانبياء عليهم السلام الخ ورد ذلك الانكار من طرف اهل السنة بان العبور عليه ممكن لا محال شرعى بحسب الذات غايته انه اى العبور محال عادى والانبياء والاتقياء يجوزونه عليه من غير تعب ونصب بفتح النون والصاد اى ومن غير مشقة فمنهم اى من الانبياء والصالحين من يمر عليه سريعا كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح الهابة من هب يهب هبوبا وكلا عبارة وكناية عن بيان السرعة فى المرور الى آخر ما ورد فى الحديث قال المحشى الجامى لا يخفى عليك ان المشى فى الهوآء ممكن واذا امكن المشى فى الهوآء فعلى الصراط اولى وايضا قال النبى عليه السلام حيث قالت عائشة رضى الله عنها فهل تذكرون اهلكم يوم القيمة فى ثلثة مواضع فلا يذكر احد احدا عند الميزان حتى يعلم تخفف ميزانه او يثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرؤا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه او فى يمينه ام فى وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع على متن اى ظهر جهنم والحديث مذكور فى المصابيح وهو دليل على الميزان والصراط والكتاب انتهى وقال بعض من الافاضل والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهوآء وغايته مخالفة العادة فكما لا يستحيل الطيران فى الهوآء والمشى على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بما ظهر

على يد رسل من خوارق العادة فليس يلتفت استبعاد هذه الامور انتهى قال المصنف (و) كذا (الميزان) اصله مِوْزانٌ من وزن يوزن ثم قلبت الواو يآء لسكونها وانكسار ما قبلها وهو اسم آلة كالمفتاح (حق) قال الشارح وهو اى الميزان عندنا عبارة عما اى عن شئ يعرف به مقادير الاعمال فانه تعالى قادر على ان يعرف من التفعيل لا من الثلاثى عباده ومقادير اعمالهم باى طريق شاء من الطرق فافهم وعند المعتزلة عبارة عن العدل وليس علينا البحث اى نباحث عن كيفيته اى عن كيفية الميزان بان نقول انه من النحاس او من الحديد او من غيرهما وانه كذا وكذا من الكيفيات السائرة بل نحن نؤمن به اى نصدق بوجوده وتحقق وقوعه وانتصابه يوم القيمة ونفوض كيفيته الى الله تعالى بان نقول الله اعلم بكيفياته واما نحن فعقولنا قاصرة وعلومنا غير شاملة وقيل فى جواب من قال ان الاعمال كيف توزن وهى اعراض لا توزن به نفس الاعمال التى ليست بجواهر بل توزن به صحائف الاعمال ودفاترها التى كتبها الكرام الكاتبون وقيل يوزن العبد مع عمله لما روى ان ابن مسعود رضى الله عنه صعد شجرة وكان اى ابن مسعود رضى الله عنه صغير الساقين فتبسم اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه فانهما اثقل فى الميزان من السموات والارض فثبت ان العبد يوزن مع عمله كذا فى التبصرة وقيل يجعل الحسنات اى الاعمال الحسنة اجساما نورانية ويجعل السيئات اى الاعمال السيئة اجساما ظلمانية فتوزن تلك الاجسام فى الميزان قال فى كمال اى يجعل الله تعالى فى مقابلة الحسنات اجساما نورانية وفى مقابلة السيئات اجساما ظلمانية وليس المراد الحسنات تنقلب اجساما نورانية والسيئات تنقلب اجساما ظلمانية اذ لا يجوز انقلاب العرض بالجوهر انتهى وعلى هذا اى على القولين المذكورين تندفع شبهة المعتزلة وهى اى شبهة المعتزلة ان الاعمال اعراض وقد عدمت اى كانت معدومة بعد صدورها عن العامل فلا يمكن اعادتها اى الاعمال التى هى اعراض وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه اى الوزن مقاديرها اى الاعمال التى هى اعراض معلومة له تعالى فوزنها عبث

لاطائل تحته لانه من قبيل تحصيل الحاصل ووجه الاندفاع اى الجواب
عن الاولين ظاهر اذ لانسلم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل
اجساما نورانية اوظلمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن
صحائفها وايضا انما لايوزن لوكان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع
لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه
عبثا فقد اندفع بمثل مامر فى الحساب كما قال الشارح والحكمة هذا جواب
عن الثالث فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب وهى ان يظهر فضائل
المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما
لمسرة الاولين وحسرة الآخرين قال الشيخ الامام المفسر ايمان العبد
لايوزن لانه ليس له ضد توضع فى كفته الاخرى لان ضده الكفر و
الانسان الواحد لايكون فيه الايمان والكفر فان قيل قراءة الكتب اسبق
ام الميزان قلنا ليس فيه نص لكن استنبط العلماء على طريق الاستدلال
ان قراءة الكتب اسبق يدل عليه قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك
هم المفلحون وهذا يدل على انه لايبقى عمل بعد الميزان فان قيل اين الحساب
واين الميزان قلنا الحساب والميزان على الصراط فيوزن حسنات كل
احد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضى الى الجنة ومن كان من اهل الشقاوة
يسقط فى النار كالمطر انتهى قال عصام الدين وفى بعض الحواشى ان المشهور
ان الميزان قبل الصراط انتهى على انه اى الشان ليس يجب علينا بيان وجه
الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولايجب عليه شئ قال
فى شرح المواقف هذا ليس بشئ اذ لاينكر احد ان فعله تعالى لايخلو عن
فائدة وحكمة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة انتهى والحاصل
معنى ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض ليس انها خالية عن الفوائد
والحكم لان ربنا حكيم والميزان عند بعض السلف واحد اى ميزان واحد
وليس بمتعدد وتوزن اعمال الكل به اى بالميزان الواحد كفتان ولسان
وساقان كما هو كذلك فى موازين الدنيا وروى فى الحديث هذا جواب
سؤال مقدر هكذا فكيف لايكون متعددا وفى القرآن ذكر مجموعا فاجاب
بقوله وروى فى الحديث وذكر بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين

للاستعظام وهو اى الاستعظام بمعنى التعظيم واظهار عظمة الشئ كقولك
انتم فى مقام انت ولكم فى مقام لك وما اشار اليه العلامة التفتازانى
فى شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم
كقوله تعالى انا اعطينا فى مقام انا اعطيت وفى الخطاب كقولك فأتوني
صباحا فى مقام فأتنى صباحا لا فى الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون
عليه كثيرا من مواضع القرآن وقيل لكل مكلف ميزان مخصوص قال
القاضى فى تفسير والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه اى حسناته فهو
جمع موزون او ميزان وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن
انتهى لكن كونه جمع الموزون يأباه نضع هنا فللجمع نكتتان ونكتة بهما ابن الشيخ
هنا فارجع الى حاشيته قال المصنف (وخلق) مبنى للمفعول (الجنة
والنار) ولذلك اى لكون خلق مبنيا للمفعول والجنة والنار نائبان
عن فاعله فسر الشارح بقوله اى هما اى الجنة والنار مخلوقتان و
موجودتان الآن اى فى هذا الزمان لان الماضى للاستمرار ذهب اصحابنا
وابو على الجبائى وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان
وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضميرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد
الجبار وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء وانما قالوا هكذا لعلة سيذكرها
الشارح حكاية عنهم لقوله تعالى اعدت للمتقين هذا فى حق الجنة ولقوله
تعالى واتقوا النار التى اعدت للكافرين وهذا فى حق جهنم ذكر الاعداد
فى الآيتين المذكورتين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما الآن ومن
تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما
دلالة ظاهرة وللحديث القدسى اعددت لعبادى الصالحين ما لاعين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وللحديث الاسراء ادخلت
الجنة واريت النار وهذه الصيغة موضوعة للمضى الحقيقى فلا وجه
للعدول عنها الى المجاز الا بصريح آية او بصحيح دلالة كذا فى شرح الفقه
الاكبر لعلى القارى ولقصة آدم وحوا وهى مشهورة ولكن لم يرد
من الورد لا من الرد نص صريح قرانى فى تعيين مكانهما اى الجنة والنار
قال فى شرح المقاصد والحق فى ذلك تفويضه الى العليم الخبير

والاكثرون من العلماء متفقون على ان الجنة كائنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وقوله اى ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن
وان النار تحت الارضين لكن هذا يخالف لقوله ولم يرد نص صريح فى
تعيين مكانهما وكذلك لم يذكر لقوله وان النار آه دليلا فلو ذكره لكان
اولى لان ذلك اى وان النار ليس من تتمة الحديث بل هو من عند الشارح
فافهم وقال المعتزلة اى اكثرهم انهما اى الجنة والنار ليستا مخلوقتين
الآن بل تخلقان يوم الجزاء واستدل عليه عباد الضميرى منهم بدليل
عقلى فقال لانهما لو كانتا موجودتين الآن فاما ان تكونا موجودتين
فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر وهم اى المعتزلة فى الافلاك والعناصر
بما قالت الفلاسفة اى اتصال الكل بحيث لا فرجة بين الافلاك ولا بين
العناصر ولا بين الافلاك والعناصر فلذا قالوا بامتناع العروج فافهم او فى
عالم آخر والكل باطل اى كونهما فى كل من عالم الافلاك او العناصر او عالم
آخر باطل بلا استثناء اما اولا اى بطلان كونهما فى عالم الافلاك او فى
عالم العناصر فلانه يستلزم تداخل الاجسام ولانه ورد فى التنزيل اى
فى القرآن العظيم ان عرض الجنة هذا اشارة الى دليل هاشم من المعتزلة
وهو دليل عقلى كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا
فيهما اى فى السموات والارض هذا نظرا الى كون الجنة فى العلى والنار تحت
الثرى قال ابن الشيخ فى قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض
روى ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال انك تدعوا
الى جنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال
عليه السلام سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار انتهى ومثله فى معالم
التنزيل لكن السائل فيه اى فى المعالم اليهود والمسؤل عنه المجيب عمر رضى الله
عنه فقالوا اى اليهود انه لمثلها فى التوراة قال فى المعالم معناه اى معنى
الحديث حيث يشاء الله تعالى وقال ابن الشيخ المعنى ان الجنة فى جهة العلو
والنار فى جهة السفل انتهى وقال البيضاوى وفى هذه الآية دليل على ان
الجنة خارجة عن هذا العالم واما الثالث اى بطلان كونهما فى عالم آخر

فلانه يستلزم الخلاء بينهما اى بين عالم الافلاك وبين عالم آخر واللازم
ممتنع عند المعتزلة كما عند الفلاسفة وجه الاستلزام ما اشار اليه
المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على
العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك بسيطة كرية ايضا فسواء
تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا
تماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة كما صرح به الكلنبوى بعبارته والجواب
باختيار الشق الثالث بمجرد الجواز ولذا قال الشارح منع امتناع الخلاء
بينهما لان ذلك الامتناع مذهب الفلاسفة اذ البساطة والكرية و
امثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا وعلى تقدير التسليم اى تسليم
امتناع الخلاء يمكن ان يكون الفرجة وفى نسخة الفرج بضم الفاء وفتح الراء
وهو جمع الفرجة وهى عبارة عن الفراغ وعدم الاتصال بين شيئين مملوءة
خبر يكون بجسم آخر قلت آه اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفى
كون الجنة مخلوقة اذا كانت الجنة فوق السموات السبع كما يدل عليه قوله
تعالى الذى مر آنفا وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث اى سقف الجنة
عرش الرحمن يكون عرضها اى الجنة كعرض السموات والارض من غير
اشكال وقالوا ايضا فى اثبات ما هو مقتضى زعمهم لانهما لو خلقتا لهلكتا
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامها و
للنصوص الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم
آية الهلاك جمعا بين الادلة اى الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآية
فى الجنة ما سبق من قوله تعالى اعدت للمتقين وفى النار اعدت للكافرين
وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم الفاسدة الذى هو ان الجنة والنار
ليستا بمخلوقتين فى الحال بل تخلقان يوم القيمة بان افعال الله تعالى لا يخلو
عن حكم بكسر الحاء وفتح الكاف ومصالح جمع مصلحة بلا انصراف
لان رعاية الحكمة فى خلقه تعالى واجبة على زعمهم ولحكمة والمصلحة
فى خلق الجنة والنار هى المجازاة خبر المبتدأ اعنى قوله والحكمة بالثواب
نظرا الى الجنة والعقاب نظرا الى النار وذلك اى المجازاة غير واقع لا فى
الماضى ولا فى الحال قبل القيمة التى هى نفع فى الاستقبال اجماعا من طرف

المسلمين واذا كان الامر كذلك فلا فائدة و لا حكمة ولا مصلحة فى خلقهما
الآن قبل قيام القيمة فيكون خلقهما الآن ممتنعان لخلوه عن الحكمة
والجواب انه لا يجب عليه سبحانه وتعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا
وان كان فعله مشتملا على المصلحة والحكمة فى نفس الامر اذ انه يراعى
الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر تفضلا لا وجوبا قال بعض الافاضل
اقول عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه تعالى راعى الحكمة والمصلحة
فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون فى افعاله تعالى
حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل
بل يكون كل منهما فضلا من الله تعالى فالحق فى الجواب ان يمنع عدم الحكمة و
المصلحة فان عدم العلم بالشئ لا يدل على عدم وجوده انتهى ولئن سلمنا
ارخاء للعنان لان لهم ان يقولوا مرادنا بالقضية القائلة بان افعال الله
تعالى لا تخلو الخ دائمة مطلقة وبالامتناع فى قولهم فيكون ممتنعا الامتناع
العادى تأمل فلا نسلم انحصار الفائدة اى كون الفائدة المترتبة على الجنة
والنار منحصرة فى المجازاة بالثواب والعقاب وان سلم وفى نسخة ولئن
سلم ذلك فلا نسلم انه اى المجازاة فان قلت لم لم يقل انها قلت اما بان يريد الجزاء
فى ضمن المجازاة اذ هى بمعنى ايقاع الجزاء او بانه مصدر فتانيثه وتذكيره مساو
تأمل غير واقع قبل قيام القيمة قال بعض الافاضل نعم يبقى اشكال فى
عدم رعاية المجازاة قبل خلق آدم وموته مع ان الجنة والنار مخلوقان قبله
فالحق عدم حصر الحكمة فى المجازاة ومنع الحصر انتهى اذ قد ورد فى الحديث
انه اى الشان يفتح على بناء المجهول للمؤمنين وفى نسخة للمؤمن فى قبره
باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان للمؤمن يصل اليه رائحة من روح
الجنة والروح بفتح الراء الطيب والنزاهة والكافر يصل اليه المكروه من النار
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفى الحديث ان كل
احد ينظر الى مقعده فى الجنة وان كان من اهلها وينظر الى مقعده من النار
ان كان من اهلها قال المصنف (ويخلد) على بناء المجهول اى يبقى دائما ابدا
لا بدين (اهل الجنة فى الجنة) ولا يخرج اصلا وقطعا (واما الكافر)
اعلم ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق

وان ظهر كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام و
ان قال بالهين واكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الوهيته تعالى
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى
كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص
باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل وان كان مع
اعترافه بنبوة النبى عليه السلام واظهار شعائر الاسلام متفقا مع
اهل الكفر خص باسم الزنديق على ما فصل به فى شرح المفصل (فيخلد
فى النار) فان قلت لم قال فى بيان خلود اهل الجنة كما سمعت فى بيان
خلود اهل النار كما ترى قلت ان خلود اهل الخلد لا اختلاف فيه واما
خلود اهل النار فقد يختلف فيه بعض من ذهب الى ما اداه رأيه فلذلك
قال المصنف بما ترى تأكيدا فى التنبيه على الخلود وعدم الانتهاء فى النار فى
حق الكفار ولكنى رأيت فى بعض نسخ المتن ويخلد الكافر فى النار فتأمل
قال الشارح مطلقا اى سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء
ولم يهتدوا اليه او علموا نبوتهم وعاندوا وانكروا او تكاسلوا قال
الاصفهانى واعلم ان المبالغ فى الاجتهاد ان يصير اهلا واصلا او يبقى ناظرا
فكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدى الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران فى الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم
فى العذاب انتهى قال الجاحظ وعبد الله العنبرى وفى نسخة المغربى
ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ
فى الاجتهاد دون المبالغ فى الاجتهاد اى فى الاجتهاد والنظر فى معجزات
الانبياء عليهم السلام ولم يهتدوا الى الحق الساعى بقدر وسعه وطاقته
البشرية ولم يهتد اليه اى الى المطلوب اذ اى لانه لا تقصير منه والحال
انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ من الضلال اسم كتاب للامام
حجة الاسلام كلام يقرب منه اى مما قال الجاحظ والعنبرى بعض القرب
اى ليس باقرب منه بل فيه نوع قرب منه ومما يقرب منه ايضا ما قاله شمس
الدين الاصفهانى فى شرحه على طوالع البيضاوى كما سمعته منى ذلك آنفا
قبل اسطر وقال الجاحظ والعنبرى انه معذور لقوله تعالى وما جعل

عليكم فى الدين من حرج ويؤيده ان امية بن ضفوان دخل المدينة باذنه
صلى الله تعالى عليه وسلم ليسمع القرآن والحديث ويعلم احكام الدين
بشرط انه ان اختار دين الاسلام اسلم والا رجع الى وطنه بلا لحوق
اذية له من المسلمين كما فى شرح ابن ملك وزين العرب على المصابيح قبل
الشفعة وجه التأييد انه عليه السلام لم يلجئ على قبول الاسلام بل ساعد
شرطه والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والنصوص تحمل على ظواهرها
مالم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة
والجسمية ونحو ذلك والعدول عنها اى عن ظواهرها اى الى معان
يدعيها اهل الباطن الحاد كذا فى شرح العقايد والسنة والاجماع
المنعقد صفة الاجماع قبل ظهور المخالفين مثل الجاحظ والعنبرى
على ان الكفار سوآء كانوا معاندين او مبالغين كلهم مخلدون
فى النار ويستدلون على ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان
يعذب عصاتهم فى النار بقدر المعصية اى معصيتهم او يعفى عنهم
بلا واسطة او بواسطة الشفاعة كذا فى متن المواقف وقال ابن الحاجب
الاجماع على ان النار فى ملة الاسلام فمخطئ آثم كافر اجتهد اولم يجتهد
وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبرى كل مجتهد
فى العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير
آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر قاله فى الاجتهاد من مختصر
المنتهى وقال المصنف فى شرحه عليه ذكر الاجماع على ان من كان نافيا
لملة الاسلام كلها او بعضها فهو مخطئ آثم كافر سوآء اجتهد اولم يجتهد
خلافا للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مجتهد ويجرى عليه فى
الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه اثم واليه ذهب العنبرى وزاد
ان كل مجتهد فى العقليات مصيب انتهى وهنالك تفصيل وقال شمس الدين
المار ذكره قوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج خطاب لاهل
الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا فى الدين انتهى واما الاطفال
جمع طفل وهو صغير كل شئ مطلقا لكن غلب استعماله فى صغير الانسان
اعنى مولوده جديدا فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار آه قال

السيوطى فى كتاب التوشيح اختلف العلماء فى اطفال المشركين قديما و
حديثا على ثمانية اقوال احدها انهم فى الجنة والثانى انهم خدام اهل
الجنة والثالث انهم فى برزخ بين الجنة والنار والرابع انهم فى مشية
الله والخامس انهم يمتحنون فى الآخرة والسادس انهم يصيرون ترابا
والسابع انهم فى النار تبعا لآبائهم والثامن التوقف انتهى وقال فى
مجمع الانهر قيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة
والا ففى النار وصورة الامتحان الذى هو القول الخامس انهم يرفع الله
لهم نارا فمن دخلها كانت عليهم بردا وسلاما ومن ابى عذبه قاله
القسطلانى فى شرح البخارى وقال فى مشكاة الانوار قال محمد الغزالى
يحشر اصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين فى صعيد واحد بمعزل
عن الناس يبعث فيهم نبى من افضلهم ويمثل نارا يأتى بها هذا النبى المبعوث
فى ذلك اليوم فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عن بعضهم التصديق وعن
بعضهم التكذيب ويقال لهم اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعنى
نجا ودخل الجنة ومن عصانى هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره
سعد ونال ثواب العمل ووجد النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق
العقوبة ليقوم العدل فى عباده انتهى كلامه هذا اى كلام الشارح فى
اطفال المشركين خاصة كما ترى واما اطفال المسلمين فقال فى تذكرة القرطبى
قال ابو عمرو الجمهور من العلماء على انهم فى الجنة انتهى لما روى هذا دليل
الجمهور فى حق اطفال المشركين بسند فيه ضعف ان خديجة سئلت النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها وفى نسخة لهم الذين ماتوا فى
زمن الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله تعالى منه
الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة يعنى ان من احاط علم الله على
انه لو بقى فى الدنيا الى ان يبلغ لآمن واطاع فهو يدخل الجنة ومن علم منه
الكفر والعصيان ففى النار هذا عام فى الفريقين حيث قال منه ولم يقل
منهم حتى يحمل عود الضمير الى اطفال المشركين وقال القرطبى فى تذكرته
قال الحليمى فى كتاب منهاج الدين وقد توقف فى ولدان المسلمين من توقف
فى ولدان المشركين وقال واذا كان كل واحد منهم يعامل بما علم الله تعالى

منهم انه فاعله لو بلغه فكذلك ولدان المسلمين انتهى ويحمل تارة عليه حديث
الله اعلم بما كانوا به عاملين فى حق الاطفال مطلقا واعلم ان ابا المعين النسفى
قال فى بحر الكلام قال اهل السنة والجماعة اطفال المشركين خدام اهل الجنة
وقالت المعتزلة حكمهم كحكم آبائهم يخلدون فى النار انتهى وقال النووى
هو شيخ عظيم الشان من الشافعية بمنزلة ابويوسف من الحنفية قيل له يد
طولى فى الفقه والحديث حتى قيل راى الشافعى فى المنام يحمد الله على جعله
فى مذهبه ويفتخر به فى شرح صحيح المسلم ان اطفال المشركين من اهل الجنة
لان تعذيب من لاجرم له ظلم كما فى شرح المواقف وقالت المعتزلة انهم
لايعذبون بل هم خدم اهل الجنة فان قلت بين هذا وبين ما نقلته قبل اسطر
تخالف كلى قلت اما سها احدهما او مبنى على اختلاف الرواية لا الدراية
لان مثل هذا لايقال من جهة الراى وهنا تفاصيل فى تذكرة القرطبى
فارجع اليها وانما قالت المعتزلة بما قالوا آنفا على ما ذكره الشارح لقوله
تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى قال القاضى فى تفسيره ولا تزر اى
لاتحمل وازرة اى نفس حاملة وزر اخرى انما تحمل وزرها انتهى و
لاتجزون الا بما كنتم تعملون فلا يعذب الولد لكفر الاب قلت هذا الدليل
اى قوله تعالى ولا تزر آه لايدل على كونهم خدام اهل الجنة بل يدل على انهم
لايعذبون فقط فلابد لهم اى للمعتزلة من دليل آخر يدل على انهم
خدام اهل الجنة قال المصنف (ولا يخلد المسلم صاحب) الذنوب
(الكبيرة فى النار) قال الشارح وان وصلية مات صاحب الكبيرة
بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج فانهما جعلا الاعمال جزأ من الايمان
المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر
دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبى فصاحب
الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم
شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر
عندهم كما صرح به الكلنبوى بعبارته قال المصنف (بل يخرج) على بناء
المجهول مع جوازه على بناء المعلوم لكن الاول اولى اى يعفى عن صاحب
الكبيرة ويخرج من النار (آخرا) اى بعد ما عذب على قدر عصيانه

(الى) متعلق بيخرج (الجنة) قال الشارح ذلك الاخراج يكون
تفضلا من الله تعالى لا وجوبا عليه والدليل الدال على عدم خلوده
اى صاحب الكبيرة قوله تعالى خبر المبتدأ اعنى قوله والدليل فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره اى يرى ثوابه واجره و الحال ان الايمان خير
ورؤيته اى الخير لايكون البتة قبل دخول النار اجماعا لان الدخول
الى الجنة ثم الخروج منها لاجل ان يعذب فى النار على قدر المعصية ثم
الخروج منها ليعود الى الجنة مخالف فيكون ذلك بعد خروجه
من النار قبل دخوله فى الجنة فلا يكون حينئذ مخلدا فيها اى فى النار
ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فاورد
ههنا بان يقال فماذا تقول فى الايات الناطقة المصرحة بالخلود
فاجاب بقوله والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة فى النار مثل
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها محمولة
على المكث الطويل جمعا اى لاجل الجمع بين الآيات فان الخلود حقيقة
يستعمل فى المكث الطويل حال كونه او وهو اعم من ان يكون معه اى
مع ذلك المكث الطويل الدوام اولا يكون معه الدوام وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا لعدم العمل فان العمل جزء من
الايمان عندهم ولا كافرا لوجود التصديق القلبى وقالت الخوارج
صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة فهو
كافر واختلف العلماء فى تعريف الذنوب الكبيرة الخ اقول عد ابن نجيم
فى اواخر رسالته للكبائر والصغائر ثلثة عشر تعريفا واعترض على كل
منها وفى خاطرى انه قال بعضهم انهما اى الكبائر والصغائر من المتشابهات
ثم اقول ان نتيجة تفتيشى ان ما كان ممنوعا بدليل قطعى فهو كبيرة كما انه
حرام عند ائمتنا الثلثة وان كان ممنوعا بدليل ظنى فهو صغيرة كما انه
حرام عند الشيخين ومكروه تحريما قريبا من الحرام عند محمد رحمه الله
لكن يرد عليها ان بعض الحرام ليس بكبيرة لم يحضر لى الآن له مثال
فقيل ان الكبيرة هى ما قرن به حد اى شرعى و لكن هو اى التعريف
قاصر اى غير جامع وشامل على اكثر المعاصى التى نص الشارع على كونها

كبيرة وليس فيها حد كاكل الربوا فان ما قرن به حد القتل وشرب الخمر
والسرقة وقطع الطريق والقذف والزنا والحال ان اكل المال اليتيم و
سائر الكبائر ليست كذلك لكن المقصود انما يلزم اذا اعترف القائل
المذكور بكون ما عداها من الكبائر في شرح المشكوة للشيخ الدهلوى
قد ذكرت في الاحاديث ذنوب باعيانها ثلثا او اربعة او سبعا او تسعا
او اكثر فقيل هي الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر
وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الكبائر الى سبع ماة اقرب
منها الى سبع بل النبي عليه السلام اخبر منها في كل مجلس ما يوحى اليه كما
صرح به فاضل السيلكوتى وقيل ما قرن به حدا ولعن فيه انه يلزم ان
يكون التحليل وركوب المراة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن
الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الفروج على السروج والحال
انهما ليسا منها بخلاف قوله عليه السلام لعن الله الراشى والمرتشى وفى
نسخة او تعذير كاللواطة ففيها تعذير ولا حدود وفيه ان التعذير متعلق
بالصغائر ايضا كما ذكر في كتب الفقه او ما قرن به وعيد بنص اى تصريح
كتاب اى القران او سنة اى حديث رسول الله عليه السلام او علم
على بناء المجهول ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة كشتم الرجل
والدى رجل آخر قال النبي صلى الله عليه وسلم من الكبائر شتم الرجل
والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم والديه قال يسب ابا رجل فيسب
اباه ويسب امه فيسب امه او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال
بالنسبة الى السرقة ولذا كان حده اشد وكايذاء الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم نعوذ بالله منه فانه فوق ايذاء الوالدين او اشعر ذلك
بتهاون المرتكب في الدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجل رجلا آخر حال كونه يعتقد انه اى الرجل المقتول معصوم الدم
والقتل على اعتقاد انه معصوم الدم تهاون في الدين والتهاون والاستحقار
فيه اى في الدين كفر بخلاف القتل على انه مستحق الدم فظهر اى ظهر بعد
القتل انه اى المقتول يستحق دمه فان القتل بغير تحقيق دال على عدم
المبالات وهو اشعار بالتهاون او وطئ رجل زوجته التى هى الآن

في تحت نكاحه وهو اى والحال انه يظنها اجنبية لا زوجته والوطئ
على ظنها اجنبية يشعر التهاون في الدين والتهاون والاستحقار فيه يكون
كفرا كما سبق آنفا قال الرويانى من اصحاب الشافعى رحمه الله الكبائر
مبتدأ خبره قوله هذه الامور قتل النفس بغير الحق اى قتله ظلما والزناء
واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا اى اخذ مال الغير
عن يده او عن يد من وضع ذلك المال عنده امانة والقذف على المحصنة
وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر لاراثة السكر لشاربه مثل الخمر وشرط
على بناء المجهول في الغصب اى في اخذ مال الغير غصبا ان يبلغ المال
المغصوب دينارا وضم على بناء المجهول اليها اى الى الامور السابقة
شهادة الزور مطلقا سواء كانت على احد او له واكل الربوا والافطار
في نهار رمضان بلا عذر حتى كون قتله مشروعا مسطور في كتب الفقه
واليمين الفاجرة اى اليمين الغموس وهى ان يحلف على عدم الواقعة مع
علمه على تحقق الواقعة وقطع الرحم اى قطع الاحسان الى ذوى القربى
او قطع الزيارة اليهم وعقوق الوالدين المسلمين اى العصيان لهم
او الاذى عليهم والفرار يوم الزحف اى الحرب واكل مال اليتيم و
الخيانة في الكيل والوزن بان يكيل او يزن لنفسه بالزيادة وعلى غيره
بالنقصان وتقديم الصلوة الموقوتة على وقتها المعين وتاخيرها
اى الصلوة عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم مطلقا اى سواء كان في
وجهه او في محل السائر من بدنه بغير الحق والكذب على النبي عليه السلام
قولا او فعلا عمدا وقصدا لا جهلا وسهوا وخطأ وسب الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين والسب هنا عبارة عن تفوه ما لا يليق بشانهم
يعنى ليس بخاص بالنون والياء والكاف في العربية والسين والكاف في
التركية مثلا وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بكسر
القاف وهى ما يعبر عنه ببره ونكلك بين النساء والرجال والسعاية
بكسر السين وهى ما يعبر عنه بغماز لك عند السلطان ومنع الزكوة
اى عدم ادائها وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة
على الامر والنهى ونسيان القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار

فعلم منه ان القاء القملة فى النار من هذ القبيل اقول ان هذا بشرط ان
يلقى حيا لا ميتا فان فى كتب الفقه ان حيوانا اذا زنى فيه يذبح ثم يحرق بالنار
وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب اى فرارها عن الجماع مع زوجها
الحلال بلا سبب من الاسباب كالحيض والنفاس والصوم مثلا و
اليأس من رحمة الله لقوله تعالى ولا تيأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من مكر الله اى من عذابه وعقابه لقوله تعالى فلا يأمن من مكر
الله الا القوم الكافرون واهانة اهل العلم والاهانة للعالم انما تكون
لعلمه والاهانة للعلم اهانة للشريعة والاهانة لها اهانة لصاحبها
والاهانة لصاحبها كفر عظيم وحملة القرأن والظهار بكسر الظاء تشبيه
امرأته بمحرمه واكل لحم الخنزير وفى وجه غير الوجه الاول تأخير صلوة
واحدة وحدة صنفية الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة
به بذلك التأخير لو اعتاد به اى لو جعله عادة بان يؤخر دائما قال
المصنف (والعفو) اى ان يعفو الله بفضله (عن) كافة (الصغائر)
اى الذنوب الصغيرة (و) عن (الكبائر بلا توبة) اى من غير ان يتوب
عنها المذنبون وهى اى التوبة فى اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اى يرجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة
والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم
ان لا يعود اليها اذا قدر عليها قال الشارح والمراد بالعفو ترك عقوبة
المجرم والستر عليه اى على المجرم بان لا يفشى عيوبه عند الخلق بعدم
المؤاخذة اى المعاقبة وذلك فى يوم القيمة قول المصنف (جائز) *
خبر ومبتدأوه قوله والعفو وانما قال جائز لانه لا يجب على الله او بمعنى
يحتمل ان يعفوها الله او لا يعفو فان ذلك فى مشيته قال الشارح مستدلا على الجواز بالاية لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء قال فى شرح المواقف فان ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور لها فيلزم تساوى ما نفى عنه
الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله
تعالى وذلك مثل ما قال الشارح وليس المراد بعد التوبة كما وهم

المعتزلة فانهم قالوا بالعفو عن الصغائر بلا توبة وعن الكبائر بعد التوبة *
لان الكفر بعد التوبة ايضا اى مثل الكبائر كذلك اى مغفور فيلزم ح
تساوى ما نفى الله تعالى عنه الغفران يعنى تساوى الشرك فى جواز المغفرة
بعد التوبة واى مع ما اثبت له الغفران يعنى الذنوب السائرة هف قال
المصنف (والشفاعة) وهى طلب العفو والفضل للغير من الغير مطلقا
وفى الشريعة طلب العفو والمغفرة من الله العفو الغفور للمذنبين عامة
او لمذنب خاصة ولكن الشفاعة اما لعفو السيئات فى حق العاصى او
لرفع الدرجات فى حق المطيع ولذلك قال الشارح لدفع العذاب ورفع
الدرجات فيكون الالف واللام فى قوله والشفاعة للجنس قول المصنف
(حق) خبر مبتداه قوله الشفاعة وهذه المرتبة اى الشفاعة لدفع العذاب
عمن استحق له ولرفع الدرجات لمن هو اهل له كائن (لمن اذن له الرحمن)
ان يشفع عنده تعالى فاراد الشارح بيان من اذن له فقال من الانبياء و
المرسلين والمؤمنين فكلمة من فى قوله لمن اذن له الرحمن عبارة عن الشا
فع لا المشفوع لان الانبياء كلهم شافعون وليس منهم احد مشفوعا
له فافهم قال اسمعيل حقى قدس سره فى قوله تعالى من ذا الذى يشفع
عنده الا باذنه اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اول من يفتح
باب الشفاعة فى الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المؤمنون وآخر من يشفع
هو ارحم الراحمين فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فى اهل البلاء الا بعد
الشفاعة الشافعين الذين لم يظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل
اياهم ليشفعوا ومعنى شفاعة الله سبحانه وتعالى هو انه اذ لم يبق فى
النار مؤمن شرعى اصلا يخرج الله تعالى قوما ما علموا التوحيد بالادلة
العقلية ولم يشركوا بالله شيئا ولا آمنوا ايمانا شرعيا ولم يعملوا خيرا
قط من حيث ما اتبعوا فيه نبيا من الانبياء فلم يكن عندهم ذرة من الايمان
فيخرجهم ارحم الراحمين هذا فانه من الغرائب افادنى شيخ العلامة افادة
كشفية وصادفته ايضا فى تفسير الفاتحة للمولى الفنارى اللهم اغفر
وارحم وانت ارحم الراحمين انتهى بعضهم بالجر بدل من المؤمنين
والضمير المجرور راجع الى المؤمنين لا الى الانبياء لبعض بالتنوين اى

لبعض آخر منهم لقوله تعالى في اواخر سورة طه يومئذ لا تنفع الشفاعة احدا كما في تفسير جلالين الا من اذن له الرحمن ان يشفع له كما في التفسير المذكور وقوله تعالى عطف على قوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه هذا عند اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة كما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة عندهم لم يجز الشفاعة ايضا في حق مرتكب الكبيرة واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لا يكون الا لرفع الدرجات ظاهره اجتنب الكبيرة اولم يجتنب لكن التفتازانى قال في شرح العقايد وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وظاهر كلام الكستلى ان هذا مذهب كلهم حيث قال والمشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة واما عندنا فيجوز العقاب على الصغيرة ان لم يتب عنها وان اجتنب عن الكبائر اذ قال القاضى وابو السعود رحمهما الله تعالى في تفسير نكفر عنكم سيئاتكم يغفر لكم صغائركم ونمحها عنكم وقال التفتازانى يجوز العقاب على الصغيرة اجتنب الكبيرة اولا واجاب عن الآية المتقدمة بما فيه تعسف وظاهر الآية ما قاله القاضى وابو السعود تامل قال المصنف (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى وسلم لاهل الكبائر من امته) الجار مع المجرور اعنى لاهل الكبائر ظرف المستقر خبر المبتدأ وهو قوله وشفا ومن امته يجوز ان يكون صفة لاهل الكبائر بتقدير الكائنين مع جواز كونه حالا منه اى من اهل الكبائر قال الشارح وذلك لقوله عليه السلام ادخرت وفى نسخة بلا ادخرت وهو ادخرت هنا آماده كردم يعنى احضرت ولكن الادخار في الاصل جمع الذخيرة وحبسه في محل ليأكلها في وقت معين كالادخار في الصيف للشتاء وفى الشتاء للصيف فاصله اذدخر من باب افتعل ثم جعل ادخرت فالمعنى هيأت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وهو اى الحديث الصحيح ما سلم لفظه من ركاكة ومعناه من مخالفة آية

او خبر متواتر او اجماع وكان رواته عدولا وفى مقابلته السقيم فافهم وبذلك الحديث الشريف الصحيح يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر حال كونهم مستدلين بقوله تعالى واتقوا اى خافوا يوما لا تجزى فيه نفس عن نفس شيئا هو يوم القيمة ولا يقبل بالياء والتاء منها اى من النفس الثانية العاصية او من الاولى كما في القاضى شفاعة وآخر الآية ولا يؤخذ منها عدل فداء ولاهم ينصرون اى لا يمنعون من عذاب الله تعالى واجيب عنه بمنع دلالته اى قوله تعالى على العموم في الاشخاص والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقف على الصراط او في الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك ولئن سلم دلالته على العموم آه حاصله ولا يلزم من دلالته على العموم ارادة العموم لان الارادة غير الدلالة ولئن سلم يجب تخصيصها اى النفس في الآية بالكفار اى بنفس الكفار جمعا اى لاجل الجمع بين الادلة كما قال البيضاوى واجيب بان الآية مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والآية نزلت ردا لما كانت اليهود تزعم ان اباءهم تشفع لهم انتهى قال المصنف (وهو) عليه السلام (مشفع فيهم) اى في امته قال الشارح اشارة الى ان قوله مشفع اسم مفعول من باب التفعيل اى هو مقبول الشفاعة في حق امته اقول بل هو مقبول الشفاعة في حق امته وفى حق غيرهم لان الشفاعة العظمى التى عم نفعها مخصوصة به عليه السلام كما قال الشارح قيل هو مشفع في جميع الانس تقديمه في الذكر لشرفه الجن وللجن الا ان شفاعته عليه السلام في حق الكفار لا لتخليصهم من عذاب الله لانه لن يغفر الله لهم بل هى لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال جمع هول يوم القيمة لان شدة العرصات اشد من جهنم وشفاعته للمؤمنين بالعفو اى بعفو السيئات عنهم ورفع الدرجات لهم فشفاعته عليه السلام عامة وشاملة في حق اهل المحشر كما قال الله تعالى وما ارسلناك يا محمد الا ارسلناك حال كونك رحمة عامة للعالمين في الاولى والآخرة قول المصنف (ولا يرد)

على بناء المجهول وقيل على بناء المعلوم اى لا يرد الله ولا يمنع (مطلوبه)
صلى الله تعالى عليه وسلم كالدليل لما قبله وهو مشفع آه قال الشارح
لقوله سبحانه وتعالى ولسوف يعطيك ربك يا محمد فترضى ولما
روى فى الحديث ان الله تعالى يقول اظهار المزيد فضله له عليه السلام
اشفع فى حق من اردت نجاته من المؤمنين تشفع تكن مقبول الشفاعة
واسئل ما تريد من خزائن الطاف ربك تعط على بناء المجهول والمفعول
اى نائب الفاعل محذوف لافادة العموم وهو اى والحال انه عليه السلام
لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار
ولعله من قال فى عمره مرة واحدة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد
التقليدى كما فى الكلنبوى قال فى المواهب فى المقصد السادس فى النوع
الخامس فى الفصل الثانى واما يغتر به الجهال من انه عليه السلام لا يرضى
ان واحدا من امته فى النار او لا يرضى ان يدخل احد من امته فهو من
غرور الشيطان لهم ولعب بهم فانه صلوات الله وسلامه عليه
يرضى بما يرضى به ربه تبارك وتعالى وهو سبحانه وتعالى يدخل النار
من يستحقها من الكفار والعصاة ثم يحد لرسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم حدا يشفع فيهم كما سيأتى ان شاء الله تعالى فى المقصد
الاخير ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعرف به وبحقه من
ان يقول لا ارضى فى ان يدخل احدا من امتى النار او يدعه فيها بل ربه
تبارك وتعالى يأذن له فيشفع فيمن شاء الله تعالى ان يشفع فيه
ولا يشفع فى غير من اذن له ورضيه انتهى وهى اى الشفاعة المدلول
عليها بقوله اشفع تشفع وفى نسخة هذا اى هذا المنصب هو الشفاعة
الكبرى التى خص بعض العلماء العظام المقام بالنصب مفعول خص
المحمود الواقع فى القرآن اى المذكور فيه به الضمير راجع الى هذا او
الى الشفاعة اى بتلك الشفاعة فتذكير الضمير باعتبار المقام المحمود
قال المصنف (وعذاب القبر) بعد الموت الكائن (للمؤمن الفاسق)
ان مات بلا توبة مقبولة (والكافر) اى وللكافر وفى نسخة للمؤمنين
الفاسقين والكافرين (حق) اى ثابت محقق لكن فى حق الفاسق

من الجائزات وفى حق الكافر من الواجبات قاله فى بحر الكلام لكن الواجبات
لا بمعنى الواجب على الله تعالى بل بمعنى الثابت المحقق البتة فافهم قال
الشارح فى مقام الاستدلال لقوله تعالى النار يعرضون اى آل فرعون
عليها اى على النار غدوا اى نهارا وعشيا اى ليلا فالمعنى آل فرعون
يعرضون على النار اى يحرقون بالنار او يعرضون عليها للاحراق فى كل
ليل ونهار ويوم تقوم الساعة اى القيمة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب ووجه الاستدلال على عذاب القبر هو انه عطف فى هذه
الآية عذاب يوم القيمة على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا
ومساء وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيمة ولا شبهة فى انه
اى العرض قبل الانتشار من القبور الواقع فى ذلك اليوم كما صرح به السيد
السند قدس سره واعلم ان فى الآية الكريمة مبالغتين احدهما
اسلوب طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين فى علم البيان
ان الكناية ابلغ من التصريح والثانية سلوك طريق القلب اذ الاصل
ان يقال النار يعرض عليهم وفى سلوك طريق القلب مبالغة ليست
فى اصله على ما قالوا وقوله تعالى عطف على قوله تعالى على سبيل
الحكاية اى عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد با
لاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحيا فى القبر آه لان سوق
الآية ظاهر فى ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف
بالذنوب ثم الاماتة فيه اى فى القبر ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم
الاحياء للحشر قال مولانا الكلنبوى الآية اى آية ربنا امتنا الخ ينتهض
الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة
بخلاف ما اذا وجد الاحياء فى القبر ثم الاماتة فان قيل يرد عليه ان يقال
لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة
الاحياء فى الدنيا ثم فى القبر ثم فى المحشر قلنا اجيب عنه بوجوه الاول
ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة فى الواحد
الثانى ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعاين وهما
ما فى الدنيا والقبر وما فى الآخرة معاين الثالث ان سوق الآية

ظاهر في ان المراد بالاحياء ما تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف
بالذنوب فيهما ما في القبر وما في الحشر واختاره الشارح وفي قوله على
سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن
ان يقال لعل الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميّت كما في قوله
تعالى ربّي الذي يحيي ويميت فافهم انتهى ولقوله عليه السلام ان
احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل
الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك
حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا عن البول
فان عامة عذاب القبر اي اكثره منه وقوله عليه السلام القبر اما
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران الحفر بضم الحاء
وفتح الفاء جمع حفرة ونقل العلامة التفتازاني سعد الدين اه قال
في الدر المختار في الجنائز ومن لا يسئل ينبغي ان لا يلقن والاصح ان الانبياء
عليهم السلام لا يسئلون ولا اطفال المؤمنين وتوقف الامام في
اطفال المشركين انتهى عن متعلق بنقل السيد ابي شجاع ان الصبيان
يسئلون ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم و
جهة المناسبة في الغرض به في هذا المقام انه يقع في القبر والا فحله قوله
وسؤال منكر ونكير كما سيأتي وكذا يسئلون الانبياء وقيل ان
الانبياء لا يسئلون في القبر لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه
وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل على بناء المجهول اي لا يكون معقولا
السؤال عن النبي عن نفسه اي عن نفس النبي وانت خبير بانه اي
الحديث او ان السؤال عن نبيه من الجملة لا يدل على عدم السؤال
مطلقا بل يدل على عدم السؤال عن نبيه فقط فيجوز ان يسئل
النبي عن ربه وعن دينه دون نبيه للحكمة المذكورة وذلك اي ان
لا يكون السؤال عن النبي عن نبيه معقولا لاستلزامه السؤال عن
نفس المسؤل وجوابه عن طرف نفسه ايضا اي ما كان لا يدل آه
كائن في حق النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واما النبي الذي كان
على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم

كانوا على ملة سيدنا موسى عليه السلام كما صرح به مولانا الخيالي
بعبارته واختلف الناس اي اختلف اهل المباحثة من الناس لا العوام
الذين هم كالهوام منهم في وقوع عذاب القبر بانه واقع ام لا
فانكره اي انكر عذاب القبر قوم بالكلية وهم من المعتزلة والروافض
اعني ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة قال الكلنبوي
في الحديث الذي في سؤال منكر ونكير كما يأتي قريبا ولا نزاع لمنكري عذاب
القبر في العذاب الروحاني انتهى فالاختلاف في العذاب الجسماني فافهم
واثبته اي عذاب القبر آخرون ثم اختلف هؤلاء المثبتون فمنهم
اي من المثبتين او من المختلفين في الاثبات من اثبت التعذيب في القبر
ولكن انكر الاحياء اي احياء الميت في القبر وهو اي من اثبته بلا احياء
الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية واحتجا
جهم في الانكار اي في انكار الاحياء بقوله تعالى يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى واحيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير فيها للجنة فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة الاخرى
بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وهو اي اثبات عذاب القبر بلا احياء
الميّت المعذب خلاف العقل لانه يكون جمادا والجماد لا حسّ له فكيف
يتصور تعذيبه وذلك يكون من قبيل ضرب الجلدة على من يجب حده وهو
ميّت وذلك ليس بمعقول ولا مشروع وبعضهم اي بعض المختلفين
في كيفية الاثبات لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام جمع الالم
في جسده اي الميّت فاذا حشر اي اذا اعيد الروح الى جسده للحشر
احسّ الميت بها اي بالآلام المجموعة فيه دفعة والحال ان هذا انكار
محض لعذاب القبر في الحقيقة ونفس الامر قبل الحشر ومنهم من قال
بلحياته اي الميّت في القبر من غير اعادة الروح بعد ما خرج من الجسد
فلعل الاحياء عند هذا القائل حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير
حلول فيه فيحصل بذلك التعلق الادراك بالالم واللذة ويحصل به
قدرة الجواب عن السؤال وهو باطل ايضا عند الجمهور ومنهم
من قال بالاحياء واعادة الروح معا هذا اشارة الى مذهب اهل السنة

والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح لجواب فعل
اختياری فی نفس الامر فلا يتصور بدون الاختيار فكانه سئل سائل
بان قال كم من الميت يشاهد بعد ما مات انه لا يرى فيه اثر الحيوة فاجاب
عنه ولا يلزم ان يرى على بناء المجهول اثر الحيوة فيه ای فی بدن
الميت حتى ان الانسان المأكول فی بطون الحيوانات مثل الحوت
والسباع يحيى على بناء المجهول ويسئل وينعّم بنوع تنعيم ويعذب
بنوع تعذيب فی تلك البطون فان الله على كل شئ قدير ولا ينبغی ان
ينكر ذلك لان من ای الله الذی اخفى النار المحرقة فی الشجر الاخضر
قادر على اخفاء العذاب والنعيم وذكر فی معالم التنزيل انه قال
ابن عباس رضی الله عنهما هما شجران يقال لاحدهما المرخ وللآخر
العفار فمن اراد منهما النار قطع منهما غصنين مثل السواكين
وهما خضروان يقطر منهما الماء فيسحق المرخ على العفار فيخرج منهما
النار باذن الله تعالى يقول العرب فی كل شجر نار واستمجد ای استكثر
من النار المرخ والعفار انتهى قال ابو زياد الاعرابی لا شجر بين
الاشجار اقبل للنار من المرخ حتى اذا كان المرخ فی الوادی ملتفا
وهب الريح واسحق بعضها ببعض تحصل نار وتحرق الوادی قال
الامام حجة الاسلام محمد الغزالی فی الاحياء ای فی كتابه المسمى
باحياء العلوم اعلم آه هذا جواب سؤال فی الاحياء وهو
ای السؤال قوله فان قلت فنحن نشاهد الكافر فی قبره مدة ونرى فيه
ولا نشاهد شيئا من ذلك ای من الحيات والعقارب فما وجه
التصديق على خلاف المشاهدة فقال فاعلم ان لك ثلث مقامات
وفی نسخة مقالات فی التصديق بامثال هذا ای عذاب القبر
احدها ای احد المقامات الثلث وهو الاظهر جملة اعتراضية
والاوضح والاسلم معطوفان على الاظهر ان تصدق بان الحية
حيوان معروف مثلا موجودة فی القبر حقيقة فی الاعيان لا فی مجرد
التخيل تلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين ای الباصرة
لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية قال السيد فی التعريفات

قوله المرخ بفتح الميم وسكون الراء والعفار بفتح العين ... منه

الملكوت عالم الغيب المختص بالارواح والنفوس انتهى ويقال له ايضا عالم
الامر وهو عالم الروح والروحانيات ويقال له عالم الآفاق واما الملك
فهو عالم الشهادة من المحسوسات كالعرش والكرسی وكل جسم يتجسد و
يقال له عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات ويقال له عالم الانفس
كما قال به المولى خسرو فی حاشية البيضاوی وكل ما يتعلق بالآخرة فهو
عالم الملكوت اما ترى انت ان الصحابة الكرام رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين كيف كانوا فی صحبته عليه السلام يؤمنون بنزول
جبرائيل عليه السلام والحال انهم ما نافية كانوا يشاهدونه
ای جبرائيل ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده ای
جبرائيل عليه السلام فان كنت انت لا تؤمن بهذا ای بنزول جبرائيل
عليه السلام فتصحيح الايمان بالملائكة والوحی اهم عليك ولا مساغ
لانكارهما اصلا وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبی عليه السلام
ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز بتشديد الواو من باب التفعيل
هذا فی الميت الذی قد انتقل من دار الملك الى دار الملكوت وما بعده
فی الاحياء وكما ان الملك لا يشبه الحيوانات فالعقارب والحيات
التی تلدغ فی القبر ليست من جنس عالمنا بل هی جنس آخر وتدرك بحسات
آخر المقام الثانی او المقالة الثانية آه يرد عليه انه من قبيل العذاب
الروحانی فيجاب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانی بسبب الامور
المتخيلة ان تتذكر امر النائم فانه ای النائم يرى فی نومه حية تلدغه وهو
ای النائم يتألم ای يجد الالم بذلك ای بلدغها حتى تراه فی نومه
يصيح صيحة الخائف والمتألم ويعرق جبهته وفی نسخة جبينه وقد ينزعج
ای ينقلب باضطرابه من مكانه الى مكان آخر ای من جهة الى جهة
كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان فی حالة يقظته
وهو ای النائم يشاهد والحال انت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى انت
فی حواليه ای اطرافه وجوانبه قال الشهاب وحوالی بفتح اللام تثنية
حوال بمعنى حول وجانب والمراد التعدد والتكرار مثل فارجع البصر
كرتين حية بالنصب مفعول لا ترى والحال ان الحية موجودة فی حقه

قوله عالم الغيب ای عن الحواس بمعنى ان الحواس لا تدركه منه

اى النائم والعذاب حاصل فى حقه ايضا وان لم يكنا حاصلين فى
حقك كما قال الشارح لكنه فى حقك اى بالنسبة اليك غير مرئى
ولا مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل كما
فى المقام الثانى او تشاهد كما فى المقام الاول والفعلان يحتمل البنائين
فيهما فتامل المقام الثالث ان تعلم انت ان الحية بنفسها لا تولم كما فى
المقام الثانى من الايلام بمعنى الايجاع والايذاء بل الذى يلقاك اى
يصل اليك منها اى من الحية هو السم فقط ثم السم ليس هو الالم بل
عذابك مبتدأ فى الاثر خبر الظاهر ان كلمة فى تعليلية كما فى قوله عليه
السلام عذبت امرأة فى هرة كما فى المشارق والمصابيح الذى يحصل
فيك من السم الذى وصل اليك من جهة الحية فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر من الوفرة بمعنى الكثرة وفى
نسخة تعرف وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان
يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة بان يقال هذا العذاب والالم
مثل الم لدغ الحية والصفات المهلكات آه الى قوله الحيات منفصل
فى الاحياء عما قبله وما بعده فما قبله وهو ما بعده فى العادة فانه لو خلق
فى الانسان لذة الجماع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها
اى اللذة الا بالاضافة اليه اى الى الجماع لتكون الاضافة للتعريف با
السبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تحصل صورة السبب و
السبب يراد لثمرته لا لذاته انتهى واما ما بعده فاكثر من جميع هذا
المنقول ثم الصفات المهلكات كالكبر والرياء والحسد والحقد والغل
وغيرها تنقلب موذيات ومولمات اى اليها اى تكون مثلها لقوله من
غير وجود الحيات فى النفس عند الموت اى عند موت المتصف بها
من غير توبة وندامة كلية صحيحة فتكون آلامها اى الام الصفات
المهلكات كالآم لدغ الحية من غير وجود الحيات اعلم ان الفرق بين
المقامات الثلث بان فى المقام الاول الحية موجودة فى الخارج يلدغها
لكن لا نشاهدها بهذه العيون القاصرة كما لا نشاهد الملك ويشاهده
الرسول عليه السلام وفى المقام الثانى الحية متخيلة فى حق الميت وعذاب

لدغها وسمها موجودة غير مشاهد لنا قياسا على تألم النائم فى الخارج
من لدغ الحية المتخيلة فالحية واللدغ موهومان واثر اللدغ خارجى
وفى المقام الثالث الحية ولدغها وسمها موهومان ايضا وكذا الم اللدغ
وانما الموجود الم مثل الم اللدغ ومستند الى اسباب تشبه بالحيات وهى
الصفات المهلكات كما صرح به بعض الافاضل بعبارته قال مولانا
الخيالى نقلا عن الغير ان اعداد الحيات والعقاريب بعدد الاخلاق المذمومة
من الكبر والرياء والحسد والحقد والغل وسائر الصفات فان لها اصولا
معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك
الصفات باعيانها هى المهلكات وهى باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى
منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذى ايذاء
الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون عند المراقبة بحال الميت بنور
البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان اعدادها بحال الميت لا يوقف
عليه الا بنور النبوة انتهى فان قلت انت ما استفهامية الصحيح اى
اى مقام صحيح من هذه المقامات الثلث التى قررتها آنفا قال الفاضل الكلنبوى
لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب
القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب
بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى
الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله
والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار
الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم
انتهى فاعلم اى فاقول اعلم ان مفتوحة من الناس من لم يثبت من
باب الافعال الا اثبت المقام الاول وانكر ما بعده اى ما بعد المقام الاول
وهو الاخيران يعنى الثانى والثالث ومنهم من انكر المقام الاول واثبت
المقام الثانى ومنهم من لم يثبت الاول والثانى الا اثبت الثالث
فقط وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار اى بطريق الاستبانة
اذ هو بمعناها يكون لازما ومتعديا فيكون بمعنى الكون عيانا وواضحا وبمعنى
جعل الشئ عيانا وواضحا والمراد هنا هو الثانى ان كل ذلك اى كل واحد

من المقامات الثلث في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق
حوصلته الحوصلة يعبر عنها في التركى بقورصق وتجمع على حواصل
وجهله باتساع متعلق بالجهل قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره الغير
المشابه بتدبير العباد فينكر من افعال الله تعالى من لم يانس به وما لم يألفه
وذلك جهل محض وقصور بل هذه الطرق الثلثة في التعذيب ممكن والتصديق
بها اى بتلك الطرق الثلثة واجب اقول التصديق بهذه جائز لا واجب
كما هو الظاهر اللزوم لما سبق فالمناسب اما تبديل الوجوب بالجواز واما
تذكير ضميربها اللهم الا انما قال واجب نظرا الى ضم خبر الصادق اليه اى
الى الجواز اذ كل ممكن اخبر به الصادق يجب تصديقه شرعا ونظيره هذا قولهم
رؤية الله جائزة بالعقل واجبة بالنقل ورب عبد يعاقب بنوع واحد
من هذه الانواع الثلثة ورب عبد يجتمع عليه نوعان ورب عبد يجتمع
عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به انتهى هنا كلام احياء العلوم
قال فيه اى في الاحياء عقيب هذا القول تقليدا فيعز على بسيط الارض
من يعرف ذلك تحقيقا انتهى قال المصنف (وسؤال منكر ونكير حق)
وقال بعض الفضلاء وكان النكير اهيب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى
الانكار وانما سميا بها لكون صورتهما وصفتهما اهيب وفي شرح
المشكوة للشيخ الاجل الدهلوى رحمة الله عليه النكرة خلاف المعرفة
ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف
اسم مفعول من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سميا بهما لعدم معرفة
الميت اياهما وتوحشه عنهما وعدم استيناسه بهما وفي شرح القصيدة
الامالية لبعض الفقهاء والمحدثين من اهل الذهن قال الحليمى يشبه
ان تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة بعضهم منكر وبعضهم نكير
فيبعث الى كل منهم اثنان كما ان الموكلين لكتابة عمله ملكان وفيه قال
بعض العلماء منكر ونكير اسمان لملكى المذنب فاسم ملائكة المؤمن مبشر
وبشير وقال السيد لم اقف على اصل لما قاله وقد عزاه الحافظ
ابن حجر لبعض الفقهاء والذى يقتضيه الاحاديث استواء المؤمن
والكافر في اسمهما وصفتهما هذا من منقولات السيلكوتى

ثم اعلم ان السؤال في القبر لا يختص بهذه الامة بل لسائر الامم الماضية
وهذا قول عامة العلماء المتقدمين وقال الشيخ احمد بن على الترمذى
الحكيم ان السؤال في القبر مختص بهذه الامة كما في قاضيخان قال
الشارح انما حكم بخفية سؤالهما لقوله عليه السلام اذا قبر
على بناء المجهول اى دفن الميت اتاه ملكان اسودان اى اسود وجههما
وازرقان اى عينهما يقال لاسم احدهما منكر بضم الميم وسكون
النون وفتح الكاف ويقال للآخر نكير بفتح النون فيقولان اى
الملكان ما للاستفهام كنت تقول في الدنيا الى هذا الآن في حق
هذا الرجل اى الرسول عليه السلام قال على القارى قيل يصور بصورته
عليه السلام فيشار اليه فان كان مؤمنا فيقول هو اى الذى سألتني
عنه عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده
ورسوله فيقولان قد كنا نعلم قبل سؤالنا منك وجوابك لنا انك
كنت تقول عن اعتقادك هذا الكلام لانا راينا اثر السعادة وشعاع
نور الايمان في وجهك كذا في شرح المواقف ثم يفسح مجهول مخفف و
قيل مشددا اى يوسع كما في شرح المشكوة لعلى القارى له اى للميت المسؤل
المجيب بما ذكر في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له قبره
اى بازالة ظلمته ثم يقول اى الميت المذكور دعونى اى اتركونى على
حالى واردنى ارجع مضارع مجزوم بوقوعه بعد الامر الى اهلى فاخبرهم
بنصب اخبر فيقولان نم امر من نام ينام كنومة العروس الذى لا يوقظه
الا احب اهله اليه والعروس والزوج والزوجة في اول اجتماعهما
يستوى لفظ العروس في للذكر والمرأة وانما قال كنوم العروس لان
العروس يكون في اطيب حال وعيش ونيل المراد ويعززه اقاربه واحباؤه
في ذلك حتى يبعثه الله تعالى متعلق بمحذوف اى ينام طيب العيش حتى
يبعثه الله من مضجعه ذلك هذا من مقول النبى عليه السلام وقيل
من مقول الملكين على سبيل الالتفات كما في على القارى وان لم يكن مؤمنا
بل كان منافقا فيقول في الجواب سمعت الناس يقولون قولا فعلت
مثله اى قلت مثل ما قالوا لا ادرى اى لا اعلم حقيقته فيقولان

له الملكان المذكوران قدكنا نعلم انك تقول ذلك لانا راينا اثر الشقاوة وظلمة الكفر في وجهك كما في شرح المواقف فيقال للارض التامي عليه فتلتام اى الارض عليه اى الميت والالتآم بمعنى الالتصاق وهو عبارة عن اتصال احد جانبي قبره بالآخر لانه كان بالحفر فرجة بين جانبيه كما لا يخفى فيختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك هذه الجملة اى من قوله فيقال آه من قوله عليه السلام لانقطاع الكلام عن الملكين كذا في على القارى وانكر الجبائي بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهو قرية وفي شرح العمدة الجبّاء بتشديد الباء كما صرح به رمضان افندى في شرح شرح العقايد وقال العصام هناك منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان اباعلى وابنه ابوهاشم منها انتهى وابنه اى ابن الجبائي وهو ابوهاشم والبلخي تسمية بالنصب مفعول انكر الملكين المذكورين منكرا ونكيرا وقالوا في سبب انكارهم انما المنكر ما اى صوت يصدر من الكافر عند تلجلجه اى تحيره وتردده في الكلام مثل ان يقول هاه هاه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو بالتركي باشه قاقمق مثل ان يقولا له انت كذا وكذا في الاتصاف بالكفر والمعاصي وقيل القرع الصوت الذي يظهر عند الضرب وهو اى انكارهم خلاف ظاهر الحديث الشريف المذكور والاحاديث الشريفة الدالة على وقوع عذاب القبر ووقوع تنعيمه ووقوع سؤال الملكين اكثر من ان تحصى اى من الذى يحصى مثل زيد اعقل من ان يكذب اى من الذى يكذب بحيث القدر المشترك فيها اى في تلك الاحاديث والمراد بالقدر المشترك ثبوت الحديث وتحققه في حق السؤال والتنعيم والتعذيب حد التواتر وان كان كل منها اى من تلك الاحاديث خبر الآحاد واتفق عليه اى على كل من عذاب القبر وتنعيمه وسؤال الملكين السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره قال في المواقف هذا الانكار متعلق بكل من سؤال منكر ونكير واحياء الموتى في قبورهم وعذاب القبر مطلقا اى لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاثبات الجبائي وابنه والبلخي ضرار بن عمرو فاعل انكره وبشر بن المريسي واكثر متاخرى

المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يتعذب وما سبق من الحديث او قولنا والاحاديث الصحاح اه حجة عليهم قوله ومن تامل آه بيان لامكان كل منها اى عذاب القبر وما عطف عليه واذا ضم اليه قولنا وعلم ان الصادق اخبر بكل منها يجب عليه القبول في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس الناطقة اى الروح نشآت منصوب بالكسرة لكونه اسم ان ولكونه جمع المؤنث السالم كما لا يخفى بمعنى حالات واحوال وهى اى النفس في كل نشأة منها تشاهد صورا جمع صورة وهى بالضم الشكل وتستعمل بمعنى النوع والصفة كما في الكليات لابي البقاء تقتضيها اى الصور تلك النشأة فكما انها اى النفس الناطقة قد تشاهد في حالة المنام صورا لا تشاهدها في حالة اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع اى انتزاع الروح عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في حال الحيوة والى ذلك يشير قول من وهو حضرت على رضى الله عنه قال الناس كلهم نيام بكسر النون اى نائمون فاذا ماتوا انتبهوا اى استيقظوا من منامهم فيطلعون حينئذ على ان الامر ليس بجار على مرامهم بل الامر مطابق لاخبار امامهم والنجاة في اتباع همامهم قال المصنف (وبعثة الرسل) البعثة مصدر بعث على وزن النشدة فيجوز ان يكون اى بعثة الرسل بمعنى ان يبعث الله الرسل مع جواز ان يكون بمعنى مبعوثية الرسل اى كونهم مبعوثين قال الشارح جمع رسول اى هو جمع رسول فهو فعول بمعنى مفعول وهو اى الرسول من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اى ليدعو الرسول الخلق اليه سبحانه وتعالى اى الى توحيده ودينه الذى هو دين الاسلام اقول الفرق بين الرسول والنبي وان كان مدركا بالسمع ولا مدخل فيه اى في الفرق للعقل ولم يستند لمستند يصلح للاعتماد كما قاله السعدى في حاشية قوله تعالى وما ارسلناك من قبلك من رسول ولا نبي لكنه اى الفرق عند العلماء الثقات الذين يعتمد على قولهم دون غيرهم اذا تعارضوا اى العلماء بالامر بالتبليغ وان امر به اعني ان الذى ارسل الى الخلق نبي وان لم يؤمر بالتبليغ وان امر به

فرسول ومعلوم ان الارسال لحكمة الدعوة لا يستلزم الامر بها فيكون
التعريف مبنيا على الترادف اى ترادف النبى مع الرسول كما اشار اليه
فى صدر الشرح وهو المناسب للمقام ويدعو اليه قول المصنف
من لدن آدم لكن الاولى للشارح ان يقول جمع رسول والمراد به
من ارسله الله الى الخلق آه لان ما قاله يشعر ان الرسول مختص بمن
عرف بهذا التعريف لان المقام مقام البيان كما صرح به بعض الافاضل
بالاوامر والنواهى الشرعية والى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين
قال المصنف (بالمعجزات) اى حال كونهم ملابسين بالمعجزات قال
الشارح وهى اى المعجزات جمع معجزة وهى المعجزة ماخوذة من العجز
المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز واستعير لاظهاره
ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من
الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة على
ما صرح به الفاضل السيلكوتى بعبارته وهى فى اصطلاح الشريعة
امر واحد الامور لا الاوامر اى شئ يظهر من الظهور بخلاف
العادة اى عادة الله تعالى الجارية على يد مدعى النبوة اى على يد من
يدعى النبوة بان يقول انا نبى الله عند تحدى المنكرين التحدى فى اصل
اللغة المعارضة والمنازعة فى فعل للغلبة وههنا المنازعة فى النبوة
وقيل هو ان يطلب المتحدى من القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم
فيكون ح مصدرا مضافا الى مفعوله مع جواز كونه مضافا الى فاعله
على التقدير الاول قوله على وجه متعلق بيظهر يدل على صدقه اى صدق
من ادعى النبوة ولا يمكنهم اى لا يمكن للمنكرين معارضته اى ان
يعارضوا مع مدعى النبوة ولها اى للمعجزة سبع شروط الاول منها
ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه اى مقام فعل الله من التروك
مثل اذا قال معجزتى ان اضع يدى على راسى وانتم لا تقدرون على
وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس
لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس
فعلا له تعالى بل هو عدم صرف قاله الخيالى وقريب من هذا ما روى

ان ابا جهل حلف ان يرضخ النبى عليه السلام فاتاه وهو يصلى ومعه
حجر ليدمغه فلما رفع يده انثنت الى عنقه ولزق الحجر بيده حتى فكوه عنها
بجهد قاله القاضى فى اول يس والثانى منها ان يكون خارقا للعادة
اى عادة الله الجارية قال الخيالى فى حاشية شرح العقايد قالوا الخوارق
اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم
الارهاص والاستدراج انتهى قال السيلكوتى لم يجعل السحر داخلا
لانه ليس من الخوارق ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم
او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة
او يكون وح اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا وح اما ان يكون
ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص مثل ما ظهر حين الولادة
والا فهو الكرامة وهو الصادر من الولى بل الصادر من الانبياء قبل
البعثة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه
فهو الاستدراج قال بعضهم نقلا عن حواشى التفتازانى هو
الصادر من المؤمن الفاسق وقد قال فى شرح العقايد فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا والا فهو الاهانة
فرقوا بينها وبين الابتلاء بقولهم ان وافق مطلوبه فهو الابتلاء
كالواقع من فرعون وقارون ودجال وان لم يوافق فهو الاهانة
والثالث منها ان يتعذر معارضته والرابع ان يكون مقرونا بالتحدى
ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفى قرائن الاحوال وقيل يشترط
التصريح بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه
لا يشترط بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت
نبيا فاظهر معجزا ففعل بان عا... الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا
على صدقه نازلا منزلة التصريح بالتحدى والخامس ان يكون موافقا
للدعوى احترازا عن الاهانة فلو قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر للعادة
لم يدل على صدقه لانه قال معجزتى كذا ولم يوافق الظاهر منه لما نسبه
والسادس منها ان لا يكون ما اظهره مكذبا له اى للمدعى فلو انطق
الضب فقال الضب فى نطقه انه كاذب فيما ادعاه من النبوة

لم يعلم صدقه جواب لو بل ازداد في المنكر اعتقاد كذبه وقوى انكار صدقه ولكن هذا ملابس بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه اى فيكذب الميت الذى احياه للمدعى وفى نسخة بخلاف ما لو قال معجزتى ان احيى الموتى فاحياه وكذبه فان الصحيح انه فى هذه الصورة لم يخرج عن المعجزة اى عن ان يكون معجزة لان احيائه اى احياء المدعى للميت معجزة وهو اى الاحياء غير مكذب اسم فاعل وانما المكذب هو ذلك الشخص الذى احياء المدعى بكلام وفى نسخة بكلامه وهو اى ذلك الشخص بعد الاحياء اى بعد ما احياه المدّعى يعنى ما بعد احياه الله بدعاء المدّعى مختار فى تصديقه وفى تكذيبه فلا يقدح فلا يجرح فى صدق مدعى النبوة تكذيبه اى تكذيب الشخص ثم ان تلخيص الفرق بين الاحياء وبين الانطاق ان المعجزة فى صورة الاحياء هو نفس الاحياء والحال انه لا تكذيب فيه وفى صورة الانطاق نفس الانطاق وهو كذبه فتأمل والسابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل يلزم ان يكون مقارنا لها اى للدعوى او متأخرا عنها بزمان يسير اى قليل معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات وهى كاظلال الغمام على محمد عليه السلام وكتكلم عيسى عليه السلام فى المهد قال المصنف (لدن آدم الى نبينا محمد عليه السلام حق) اى ثابت محقق اعلم ان المنكرين للبعثة طوائف الاولى من احالها اى باستحالتها لذاتها والثانية من جوزها ولكن لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اى التكليف ممتنع فتنتفى البعثة لانتفاء لوازمها والثالثة من جوز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها والرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة والخامسة من جوز وجود المعجزة ولكن منع دلالتها على صدق مدّعى النبوة والسادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيد العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن انه

لا يجرى فى المسائل اليقينية والسابعة من اعترف بامكان البعثة وارتفاع الموانع السابقة ولكن منع وقوعها كما فى المواقف المصنف مع شرحه للشريف العلامة ولهؤلاء الطوائف دلائل مدعاهم كلها هناك مذكورة مع اجوبتها ودليل الحقية ما ذكره الشارح وغيره فى كتبهم فاضبط هذا الاجمال قال الشارح اما نبوة آدم فبالآيات اى فثابت بالآيات الدالة على انه امر ونهى على بناء المجهول فيهما مع القطع والجزم اى مع العلم القطعى بانه لم يكن اى لم يوجد فى زمانه عليه السلام نبى آخر غيره فهو اى الامر والنهى الوارد فى حقه كائن بالوحى اى بطريق الوحى اليه من الله تعالى مثال الامر كقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ومثال النهى كقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا بغير اى لا بغير الوحى وهو اى الوحى لا يكون الا فى حق النبى وكذا السنة اى الحديث والاجماع اى اجماع الامة دالة على ذلك اى على نبوة آدم عليه السلام واذا كان الامر كذلك فانكار نبوته اى آدم عليه السلام على ما نقل اى الانكار عن بعض البراهمة وهم قوم من اهالى هندستان واسم رئيسهم برهام قد مهّد لهم نفى النبوات وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه ومن الناس من ظن انهم سمّوا بذلك لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام وذلك خطأ كما فى آخر الملل والنحل كفر محض لانكارهم ما ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة واعلم ان السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام منسوبة الى سومينات قائلة بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كما فى شرح الطوالع وشرح المواقف وان اكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا بان يقولوا لا وجود لجنس النبوة فى العالم اصلا وقطعا لا سابقا ولا لاحقا وان بعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط مخالفا لاكثرهم كما سبق آنفا وان الصابئة قالوا بنبوة شيث بالتاء كما هو المشهور ولكن قد رأيت فى بعض الكتب بالثاء المثلثة وادريس فقط وهم اى الصابئة قائلون بالهياكل والارباب السماوية والاصنام الارضية متوسطين الى رب الارباب ومنكرون للمرسلات

فى الصورة البشرية والهياكل هى السيارات كما فى اوائل الملل والنحل
وان بعض اليهود قائلون بانكار نبوة كل نبى غير موسى عليه السلام
على ما يعلم على بناء المجهول ذلك من تضاعيف اى تكرارات كلمات
من شاهدنا اى رأيناه منهم اى حال كونه من جملة اليهود وان جمهور
اليهود وجمهور المجوس هم القائلون باصلين النور والظلمة يزدان
واهرمن و جمهور النصارى ينكرون نبوة نبينا سيد المرسلين
صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا وان بعض النصارى وبعض
اليهود لاينكرون نبوته مطلقا بل ينكرون رسالته الى غير العرب
والحال هو خلاف النص الالهى حيث قال الله تعالى فى اواخر سورة
الاعراف قل يا محمد يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا
حال من ضمير اليكم وقوله الله تعالى فى اواسط سورة سبأ وما
ارسلناك يا محمد الا كافة للناس وما قيل من ان الاحتياج النبى عليه
السلام كان مختصا بالعرب دون غيرهم لفشو اى لظهور وفى بعض
النسخ لفحش الشرك اى لكون الشرك فاحشا على المبالغة فيهم و
فى نسخة منهم دون اهل الكتاب فاسد خبر المبتدأ اعنى ما فى وما قيل
قوله فانهم اثبات لاحتياج اهل الكتاب ايضا الى مجئ الرسول
اليهم من قبل الله تعالى ليهديهم الى سواء السبيل بتبليغ الكتاب
المبين لاختلال دينهم اى لكون دينهم مختلا بالنسخ لان الله تعالى
نسخ دينهم بظهور دين محمد عليه السلام والتحريف والتغيير لانهم
غيروا فى دينهم كثيرا من الاصول والفروع كانوا فى ضلال مبين اى
ظاهر او كبير قال المصنف (ومحمد عليه السلام) مبتدأ وخبره
قوله (خاتم) بكسر التاء (الانبياء) والمرسلين صلوات الله
وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين ولما ادعى المصنف فى هذه القضية
شيئين صراحة والتزاما كونه عليه السلام خاتما لدفتر النبوة وكونه
نبيا اراد الشارح ان يثبتهما لكونه مشتركا معه فى الاعتقاد فقال
اما نبوته عليه السلام فلانه اى فثابت لانه ادعى النبوة واظهر الخوارق
للعادة على يده وكل من كان هذا شانه فهو نبى فكانه قيل لو ثبت انه لو كان

شانه كذا فالامر كما قلت ولكن من اين نعرف انه كذلك فقال وكلاهما
اى ادعاء النبوة واظهار الخوارق بلغ حد التواتر وهو اى التواتر
بالضرورة موجب للعلم الضرورى الذى يضطر الانسان اليه بحيث
لايمكنه دفعه قال فى شرح العقايد العلم الضرورى بمعنى ما يحصل
بدون فكر ونظر فى الدليل مقابل الاكتسابى على ان القرآن الكريم
الذى اوحى اليه موجود الآن وان لم تكن سائر المعجزات موجودة
الآن محفوظ الآن اى سالم عن التزايد والنقصان والتحريف
وقد دعى من الدعوة على بناء المعلوم اى دعى النبى عليه السلام *
المخالفين وفى نسخة على بناء المجهول مرارا اى كرات عديدة لا مرة
واحدة الى متعلق بدعى المعارضة اى الى معارضة القرآن باتيان
اى بطريق اتيان اقصر سورة من مثله اظن ان التقدير الصحيح باتيا
نهم باقصر سورة آه فتأمل فلم يقدروا اى الكفار المخالفون مع فرط
فصاحتهم وبلاغتهم فى اصطلاحاتهم ولغاتهم عليه اى على
الاتيان باقصر سورة وعدلوا عن المعارضة بالالفاظ والحروف
الى المضاربة اى المقاتلة بالرماح وبالسيوف ولم يأت من زمنه
صلى الله تعالى عليه وسلم الى هذا الزمان يعنى الى سنة خمس وتسعمائة
احد بمثله ولا بما يدانيه من الدنو بمعنى القرب اى بما يقاربه وقد يفسر
بما يشابهه اى القرآن فيما هو من خواصه اى القرآن قوله فسواء آه
شروع فى بيان وجه اعجاز القرآن على اختلاف منهم كان اعجازه
للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهد من الباب الثانى
اى بعمله فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع اى فى اوائل السورة
والقصص وغيرها والمقاطع اى الاواخر من السور والآيات وغيرها
فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن العظيم على وجه لم يعهد
فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة كما ذهب اليه
بعض المتكلمين او لكونه اى القرآن فى الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لايقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور وتحقيق
بلاغة القرآن كلام طويل فى المواقف وشرحه ينفع الرجوع اليه

او المجموع الامرين وهما ما ذكر بقوله للاسلوب البديع الخ وبقوله اولكونه
فى الدرجة العليا آه كما قال القاضى ابو بكر الباقلانى والفرق بينهما ظاهر
فان الاعجاز فى الاول بمجرد صورة التركيب والاسلوب من غير البلاغة
ورعاية مقتضى الحال من التاكيد والتقديم والتاخير والفصل والوصل
والثانى بالعكس فلذا قال القاضى الباقلانى بجمع بينهما معا اولصرف الله اياهم
عن المعارضة مع القدرة على معنى ان العرب كان قادرا على مثل القران قبل
البعث لكن الله تعالى صرفهم عن معارضته كما ذهب اليه النظام وان
وصلية كان من سخيف الكلام لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس و
الجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى اوصرفهم بان سلبهم العلوم
التى يحتاج على بناء المجهول اليها فى المعارضة يثبت من باب الافعال والتحل
واعجازه باى وجه كان من هذه الوجوه المذكورة يثبت نبوته اى يدل
دلالة واضحة قطعية على ثبوت نبوته عليه السلام قال بعض الافاضل
قوله يثبت اى القران ويجوز عود الضمير الى اعجازه كونه كتابا الهيا وهو
يثبت نبوته عليه السلام فالاعجاز يثبتها وقيل قولا غير ما ذكر ان وجه
اعجاز القران اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلثة الى التسع
وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباراته عن الامور
المستقبلة الكائنة على وضعها وقيل اعجازه عدم اختلافه وتناقضه
مع ما فيه من الطول والامداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا كما نقله السيد السند
وغيره على ان المعجزات كشق القمر وينبوع الماء من بين اصابعه وارواء
قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام
الجمادات وتسبيحهن فى يده وحنين الجذع وشكاية الناقة عن الحمل
والجوع واظلال الغمام فوقه وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب
له بنبوته وشهادة الناقة ببرائة صاحبها عن السرقة واخباره صلى
الله عليه وسلم عن المغيبات كرارا مرارا قوله المغايرة للقران صفة المعجزات

بمعنى مما عدا القران (وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك) وهو ظهور
المعجزة وثبوتها بينها متواتر ومثال كونه متواترا كائن كشجاعة على
رضى الله عنه حتى قيل فى حقه اسد الله الغالب وسخاوة حاتم الطا
ئى وهو اى ذلك القدر المشترك كاف فى اثبات المطلوب وهو
ان له معجزات ظاهرات من جملتها شق القمر ونبع الماء من بين اصابعه
وغيرهما من المعجزات وسيرته عليه السلام المطهرة واحواله قبل
النبوة وبعدها كما فصلت فى الكتب مثل الشفاء الشريف والمواهب
اللدنية وغيرها من كتب السير وخلقه العظيم على ما نص عليه
القران الكريم بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وقال فى البردة
فاق النبيين فى خلق وفى خلق وبيانه للمعارف الالهية والدقايق
الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه عليه السلام نشأ اى
ولد وكبر بين قوم غلب عليهم وفى نسخة غلب فيهم الجاهلية
لخروجهم عن دائرة شرايع الانبياء المتقدمة ولم يمارس من الممارسة
وهى من المفاعلة بمعنى المعالجة والمزاولة يعنى السعى البليغ فى تحصيل
شئ الخط والتعلم والتأدب من شمائله الكريمة التى بهت الالباب
اى كانت العقول متحيرة وفى نسخة اولوا الالباب هى اقوى دليل على نبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم كما قال فى البردة كفاك
بالعلم فى الامى معجزة فى الجاهلية والتأديب فى اليتيم تذكر ما قلنا
فى شرح قول المصنف ومحمد خاتم الانبياء من انه ادعى فى هذه القضية
شيئين احدهما كونه عليه السلام نبيا وثانيهما كونه عليه السلام
خاتم الانبياء والمرسلين فلما اثبت كونه نبيا بما ذكر من النقلية و
العقلية اراد ان يثبت كونه خاتم الانبياء فقال واما كونه عليه
السلام خاتم الانبياء والمرسلين صلوات وسلامه على نبينا
وعليهم اجمعين جاعلا قول المصنف (ولا نبى بعده) معطوفا
على قول نفسه فى مقام عطف التفسير فلقوله تعالى جواب اما
اى فثابت لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اى وآخرهم
الذى ختمهم على ان خاتم بكسر التاء وهى قراءة من عدا عاصم من القراء

وقرأ عاصم بالفتح وهو اسم لما يختم به اى يطبع ويقال له الطابع بفتح الباء
وفى الصحاح الطبع الختم وهو التأثير فى الطين ونحوه والطابع بالفتح
الخاتم والطابع بالكسر لغة فيه لمن قرأ وخاتم بالكسر اى بكسر التاء
اراد انه عليه السلام فاعل الختم حيث ختم النبيين ومن قرأ بالفتح
اراد انه عليه السلام آخر النبيين لانبى بعده حيث ختموا به وتم به
بنيان النبوة واعتد به كما يعتد الكتاب بالخاتم ولما كان عليه السلام
آخر النبيين صار بمنزلة الخاتم بالنسبة اليهم حيث ختموا به فسمى
خاتم النبيين كما فى شيخزاده محشى البيضاوى ولقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى
عليه السلام الا انه لانبى بعدى اى فتفرق انت عن مشابهة هرون
فى انه كان نبيا وانت لست بنبى لانه لانبى بعدى ولما استدل الشارح
على كونه خاتم الانبياء بكسر التاء بدليلين نقليين احدهما من الكتاب
والآخر من السنة اراد الاستدلال بدليل عقلى فقال وقال
اهل البصائر اى الصوفيون لما كان فائدة الشرع الشريف دعوة
بالنصب خبر كان الخلق من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الى الحق
اى الى توحيد الحق والطاعة والعبادة له وارشادهم بالنصب
معطوف على دعوة الى مصالح المعاش الدنيوى و الى مصالح المعاد
الاخروى واعلامهم بالنصب الامور التى يعجز عنها عقولهم
اى الخلق وتقرير الحجج جمع الحجة القاطعة وازالة الشبه بضم
الشين جمع الشبهة الباطلة و الحال انه قد تكفلت هذه الشريعة الغراء
اى البيضاء او الظاهرة المحمدية ادام اجراء احكامها الى يوم القيمة بان
ينصر ويوفق حكامها وبان يدمر اعداءها على متعلق بتكفلت الوجه
الاتم الاكمل بحيث لايتصور عليه مزيد وان اعترض عليه كل عنيد
اتباعا لكيد شيطان مريد كما يفصح بضم الباء تأييدا للدليل العقلى
عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت
لكم الاسلام دينا قوله فلم يبق جواب لما بعده حاجة للخلق المكلف
الى بعث نبى اى الى ان يبعث الله اليهم نبيا للارشاد الى مصالح المعاش

والمعاد فلذلك ختم على بناء المجهول به اى بمحمد عليه السلام
النبوة والرسالة فان قلت كيف كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
آخر الانبياء وعيسى عليهم السلام ينزل فى آخر الزمان اى بعد محمد
عليه الصلوة والسلام قلت معنى كونه آخر الانبياء لاينبأ احد بعده
وعيسى عليه السلام ممن نبئ قبله لابعده وحين ينزل ينزل عاملا
على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومصليا الى قبلته كانه بعض
امته فلذا قال الشارح واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته
لشريعته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين
والا لم يكن تابعا له قال المصنف (والانبياء) كلهم (معصومون)
بعصمة الله (من الكفر) والشرك بالاتفاق (قبل الوحى) اى
قبل نزول وحى الله اليهم (وبعده) اى بعد الوحى (و) معصو
مون ايضا (من) انواع (الكبائر) اى الذنوب الكبيرة التى
سبق ذكرها (عمدا) اى قصدا قال الشارح والعصمة عندنا
ان لايخلق الله فيهم اى فى الانبياء ذنبا اصلا وذلك بناء
على اصل الاشاعرة من اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء
وكونها فاعلا مختارا وعند الفلاسفة ملكة اى العصمة ملكة
توجب الطاعة وتمنع الفجور بالنصب مفعول تمنع وذلك بناء على
ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل
كما فى الحاشية الخلخالى فاجمع اهل الملل جمع الملة و اهل الشرايع
جمع الشريعة كالفرائض والفريضة كلها على وجوب عصمتهم عن
تعمد الكذب اى عن ان يكذبوا قصدا فيما اى فى شئ دلت المعجزة
على صدقهم فيه اى فى ذلك الشئ وهو كائن كدعوى الرسالة
ومايبلغونه اى يبلغونه الانبياء من الله تعالى الى الخلق بعد ثبوت
رسالتهم بالدعوى وظهور المعجزة على ايديهم قال فى القصيدة
النونية الانبياء بريئون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان
وعن كبائر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف باوزان يؤول
القصص الحاكى لذنبهم بانه قبل وحى او بنسيان وفى جواز صدوره

اى الكذب عنهم فيما ذكر من دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى على سبيل السهو والنسيان خلاف لمنعه الاكثرون وان جوزه البعض كما سيأتى والمراد من الاكثرين اكثر افاضل اهل الكلام وهم الاستاذ وكثير من الائمة الاعلام وانما منعوه لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال وجوزه القاضى ابو بكر الباقلانى مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها اى للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالة المعجزة على صدق المعصوم واما سائر الذنوب اى ما عدا الكفر والكذب من الذنوب المتنوعة فان كانت هى كبيرة فهم الانبياء الكرام معصومون عن تعمدها اى العمل قصدا واما عن صدورها سهوا او على سبيل الخطاء فى التاويل والاجتهاد فقال المصنف القاضى عضد فى المواقف انه جوزه الاكثرون فلا يلزم من الجواز الوقوع وقال العلامة الشارح اى شارح المواقف اعنى السيد الشريف الجرجانى قدس سره والمختار عند اهل التحقيق خلافه اى خلاف الجواز وان كانت عطف على قوله فان كانت الذنوب مما عدا الكفر والكذب صغيرة فعن اى فهم معصومون عن الصغائر المشعرة بالخسة والدنائة كسرة لقمة وتطفيف حبة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها اذا كان سهوا ولكن بشرط ان يتنبهوا عليه بالالهام او بالوحى او بالآية او غير ذلك وهم معصومون عن الصغائر الغير المشعرة بالخسة والدنائة عمدا ايضا اى كما كانوا معصومين عن المشعرة سهوا او عمدا ولكن هذا بعد البعثة على ما سيأتى كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد لكن قال اى التفتازانى فى شرح العقايد النسفية واما الصغائر فيجوز اى يجوز صدورها عن الانبياء المعصومين عمدا عند الجمهور ولكن لا يلزم من الجواز الوقوع بالفعل خلافا للجبائى واتباعه فانه ذهب

الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء فى التاويل ويجوز اى صدور الصغيرة مما عدا المشعر سهوا بالاتفاق الا ما اى صغيرة يدل على الخسة ودناءة الطبيعة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والتطفيف بمعنى نقصان الكيل والوزن لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا اى الانبياء وقت الصدور عنهم الذنوب الصغيرة سهوا والتنبيه يكون من طرف الله عليه اى على ما صدر عنهم من الصغائر فينتهوا عنه فورا هذا كله فى حق الصدور بعد الوحى واما قبله اى قبل الوحى فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عن المعصوم على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء عليهم السلام فى زمن نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا اى عمدا او سهوا وعن الصغائر عمدا كما فى شرح المواقف ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة عن الانبياء قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية عند خوف القتل والهلاك اذا اصر على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس الى التهلكة الممنوعة عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولكن هذا مردود بان يقال ان اولى الاوقات للاحتراز عن الهلاك هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة المتبعين او عدمهم مع كثرة المعاندين مع ان ابراهيم عليه السلام الذى تحمل على جور نمرود وموسى عليه السلام الذى تحمل وصبر على جور فرعون فى الميدان فكيف لا واشد البلاء على الانبياء وان جاز ذلك يجوز فى حق ما عدا الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه قوله واذا تقرر الخ جواب اجمالى عن المخالف المجوز لصدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا والصغائر عمدا بقصص الانبياء عليهم السلام كما تعلق فى القرآن والاحاديث والآثار حيث توهم ذلك صدور الذنب عنهم فى زمان النبوة فلذا قال فما نقل عن الانبياء مما كان يشعر بمعصية فما كان منقولا بطريق الآحاد سواء كان بالغريب او العزيز او المشهور المستفيض فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء عليهم السلام

كما في المواقف وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا اى وان لم يكن ممكنا فمحمول على ترك الاولى لان النبى عليه السلام قد يفعل المرجوح وخلاف الاولى تشريعا لامته او من صغائر صدرت عنهم سهوا او من قبيل الاعتراف بكونه ظلما منهم او من قبيل التواضع وهضم النفس وغير ذلك من المحال على ما صرح به فى كليات ابى البقاء او كونه قبل البعثة على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف على تقدير انهم انبياء كما صرح به فى الكليات نقلا عن التعديل انتهى كلام شرح العقائد قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله وآخره من شوب التنافى لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى واختير فى المواقف وشرحه انهم اى الانبياء معصومون عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا اسمع هذا واما المحققون من المحدثين والسلف الصالح فهم اتفقوا على عصمتهم من ان يفعلوا شيئا من الصغائر عمدا واتفقوا على عصمتهم من الكبائر مطلقا سواء كان عمدا وسهوا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى وهو اى ترك الاولى مما لا يليق بالنسبة الى مقامات العالية التى لا فوقها مقام عال سوى ذلك ولذا قال فان حسنات الابرار سيئات المقربين ثم بحث العصمة فان قلت ما معنى العصمة فى حق الانبياء عليهم السلام يعنى هل هى بمعنى انهم اذا ارادوا ان يفعلوا شيئا من الذنوب فهم يجبرون جبرا معنويا على تركه ويسلب عنهم الارادة والاختيار ام لا قلت قال الشيخ الماتريدى رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية معناه يعنى معنى قول ابى منصور انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى اى العصمة لطف من الله عز وجل يحمل العبد ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والعصمة والتوفيق كل منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم فافهم واقوى الدلائل

على عصمة الانبياء قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فقد اطاع الله فتأمل قال المصنف (وهم) اى الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم (افضل) اى كل واحد منهم افضل (من الملائكة العلوية) اى السماوية قال فى الكليات واسماء الملائكة كلها اعجمية الا الاربعة منكر ونكير ومالك ورضوان وقال فيه واختلف فى الفضل بين الملائكة والانبياء فقال الشيخ ابو منصور علم الهدى لا نتكلم فى تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل والانقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى وذهب الاشعرى والشيعة الى ان الانبياء افضل والادلة على ذلك كثيرة منها سجودهم لآدم عليه السلام ومنها انه اعلم منهم بدليل انبائهم باسمائهم والاعلم افضل بدليل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ومنها ان طاعة البشر اشق لكثرة الموانع والاشق افضل لحديث افضل العبادة احمزها ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولذا قال الشارح الاشعرى المذهب فى الاعتقاد عند اكثر الاشاعرة يستفاد منه انه ليس عند بعضهم و هم افضل من الملائكة السفلية اى الارضية بالاتفاق قال المصنف (وعامة البشر) حال كونهم او الكائنين من المؤمنين ايضا (افضل من عامة الملائكة) اى ما عدا رسلهم اذ العامة ههنا ليس بمعنى كلهم وجميعهم بل بمعنى عوامهم دون خواصهم فافهم قال الشارح وعند المعتزلة وابو عبد الله الحليمى على صيغة التصغير وهو من اصحاب الاشعرى والقاضى ابى بكر الباقلانى من الملائكة اى السماوية كما فى الكليات افضل وعليه الفلاسفة كما فى شرح المواقف والمراد بالافضل اكثر ثوابا لا الافضل فى الشرف كما عند الخصم قال الكلنبوى فان اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للمبدأ اى الله تعالى لم يكن مقابلا لنا وكذا الكلام

فى الخلفاء الاربعة انتهى وذلك اى كون المراد بالافضل اكثر ثوابا
ثابت لان عبادة الملائكة فطرية اى خلقية وطبعية لامزاحم
ولا ممانع لهم عنها اى عن العبادة التى جبلوا عليها فتكون العبادة لهم
بالنسبة اليهم كاكل الطعام وشرب الماء بالنسبة الى الانسان
فلا تكلف باختيار المشاق فيها بالنسبة اليهم بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات منصوب بالكسرة لانهم اى البشر انما يحصل
الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع تسلط العوائق الشاغلة و
العبادة مع الشواغل اشق وادخل فى الاخلاص وان كانت الملائكة
لا يعصون كما لا يخفى وقد قال المناسب ان يقال ان هذا الواو حالية
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها بمعنى
اكثرها زحمة ومشقة قلت وعلى هذا اى على ان يكون المراد من الافضل
اكثر ثوابا يندفع بالسهولة ما يتوهم من طرف البعض فى مقام الدليل
من بيان ان اساءة الادب مع الملك كفر والاساءة مع آحاد المؤمنين
اى مع عامتهم ليس بكفر بل حرام او مكروه فيكون الملك افضل لان
ذلك اى ما يتوهم انما يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة منا
سبته اى الملك مع المبدأ اى معه تعالى فى النزاهة والطهارة
وفى قلة الوسائط بينه وبين المبدأ لا على انه افضل بمعنى ان يكون
اكثر ثوابا اى جهة الثواب قال المصنف (واهل بيعة الرضوان)
هذا طرف الموضوع من القضية الحملية يعنى طرف المبتدأ من الجملة الاسمية
وهذه الاضافة من قبيل اضافة السبب الى المسبب فان بيعتهم وعهد
هم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا
ولا يفروا عنهم ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان جالسا
تحت الشجرة فى الحديبية صار سببا لرضوان الله تعالى عنهم ولنزول
آية الرضوان عليهم اى على النبى فى حقهم وقال بعض المفسرين ان
عددهم كان الفا وثلثمائة وقال بعضهم الفا واربعمائة وقال بعضهم
الفا وخمسمائة وقال ابو السعود وهم كانوا الفا وخمسمائة وخمسة
وعشرين قال الشارح وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين

اذ يبايعونك تحت الشجرة قال المصنف (واهل غزوة بدر)
معطوف على قوله واهل بيعة الرضوان قال الشارح وهم الذين
حاربوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه بقرب قليب بدر اى بقرب
البئر الكائن فى بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكافر كانوا
تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت اى كثرت وقويت الاحاديث الصحيحة
فى شانهم انهم (من اهل الجنة) هذا طرف المحمول من الحملية
يعنى طرف الخبر من جملة الاسمية بقطع النظر عن تمزيج الشارح وبالنظر
الى تمزيجه خبر ان فى انهم فتامل وقال الشارح وقد عدهم اى بين
عددهم بذكر اسمائهم الشريفة المباركة الامام الهمام سيد
المحدثين محمد بن اسماعيل البخارى عليه رحمة البارى فى جامع الصحيح
وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء للحاجة عند ذكرهم
اى عند تعداد اسمائهم جميعهم على ما فى البخارى مستجاب
عند الله تعالى بحرمتهم وبركتهم وقد جرب على صيغة المجهول
وفى نسخة جربت انا ذلك وكذا من اهل الجنة حضرة فاطمة بنت
النبى عليه السلام و حضرة خديجة خويلد وزوجة النبى
عليه السلام و حضرتا الحسن والحسين ابنى فاطمة و
حضرت عايشه بنت ابى بكر وزوجة النبى رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين بل سائر ازواج النبى عليه الصلوة والسلام
ايضا فان قلت فما معنى العشرة المبشرة والحال صار العدد بهذا زائد
على العشرة قلت تعيين العدد لا ينافى لما عدا المعين وانما وصفوا
اى العشرة المبشرة لكونهم مبشرين دفعة واحدة او لاجل انهم بشروا
بلفظ البشارة فافهم قال على القارى فى ملحقات شرح الفقه
الاكبر وروى ابو داود والترمذى وصححه انه عليه السلام قال
لا يدخل النار احد ممن بايع تحت الشجرة وقال عمر النسفى فى العقايد
ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام
حين قال عليه السلام ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعلى فى الجنة
وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة

قوله القليب على وزن الامير بمعنى البئر مطلقا او بمعنى بئر غير مجصوصة منه

وسعد بن ابی وقاص فی الجنة وسعید بن زید فی الجنة وابو عبیدة
الجراح فی الجنة وکذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسین رضی
الله عنهم ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعینه بل نشهد بان المؤمنین
من اهل الجنة والکافرین من اهل النار انتهی مع شرحه للعلامة
التفتازانی ولعلی القاری فی اواخر شرح الفقه الاکبر تفصیل فا
رجع الیه قال المصنف (وکرامات الاولیاء حق) ای ثابت
وله اصل والاولیاء جمع الولی وهو فی اللغة من الولی بمعنی القرب
مطلقا وفی الاصطلاح هو العارف بالله ای بذاته وصفاته تعالی
بحسب ما یمکن له علی مقتضی درجته فی الولایة المواظب علی الطاعات
ففیه رد لمن یزعم انه اذا تقرب الی الله احد یسقط عنه التکلیف المجتنب
عن المعاصی المعرض عن الانهماک فی اللذات والشهوات علی ما قاله
التفتازانی فی شرح العقاید واشار الیه الشارح بقوله وهی
ای الکرامات امور خارقة للعادة ای عادة الله تعالی تظهر
علی ید المؤمن المتقی صفة المؤمن العارف صفة بعد صفة له
بالله وصفاته المتوجه صفة ثالثة له بکلیة قلبه الی جناب قدسه
غیر مقرون بدعوی النبوة وبذلک یمتاز الکرامة عن المعجزة وبالصفات
المذکورة للمؤمنین وهی الاتقاء والمعرفة بالله وصفاته والتوجه
بکلیة قلبه الی جناب قدسه یمتاز الکرامة عن الاستدراج هو اد
خال الله تعالی العبد فی العقوبة علی سبیل التدریج وفی القاموس
استدرجه خدعه وادناه حتی ترکه یدرج علی الارض واستد
راج الله تعالی العبد انه کلما جدد خطیئة جدد له وانساه الاستغفا
وان یأخذ قلیلا قلیلا ولا یباغته وقیل المستدرج المستدعی
مهلکته مشتق من الدراج وهو الهلاک کما صرح به الخلخالی بعبارته
کما یقع الاستدراج لبعض الفساق والظلمة بل الکفرة احیانا
استدراجا لهم وزیادة فی غیهم حتی یأتیهم امر الله ای عذاب
الله او اجله وهم الواو حالیة غافلون عن اتیانه کما
قال الله تعالی فلما نسوا ما ذکروا به ای وعظوا به فتحنا علیهم

ابواب کل شیء من انواع النعم حتی اذا فرحوا اعجبوا بما اتوا
اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون متحیرون آیسون من
رحمة الله ومنه ابلیس فقطع دابر ای آخر القوم الذین ظلموا
قال فی تفسیر الوجیز ای غابرهم الذی تخلف فی آخر القوم
والمعنی استوصلوا بالهلاک فلم یبق منهم باقیة والحمد لله
رب العالمین علی هلاک الظالمین وقال رسول الله
صلی الله تعالی علیه وسلم اذا رأیت ان الله یعطی العبد
ما یحب والحال هو مقیم علی المعصیة وفی نسخة علی معصیة
وانما ذلک الحال استدراج ثم تلا ای قرأ النبی علیه السلام
قوله تعالی فلما نسوا ما ذکروا به الایة ای الی آخر الایة قوله
وعن المعونة عطف علی قوله عن الاستدراج ای ویمتاز ایضا
عن المعونة وهی ای المعونة ما یظهر من عوام المسلمین عند
اضطرارهم ای عند کون عوام المسلمین مضطرین کما یخلق
الله تعالی علی ید المظلوم من الخوارق احیانا لیتخلص من ید
الظالم فلا یخ هذا من نوع کرامة کما قال الشارح تخلیصا لهم
ای لاجل تخلیصهم من المحن جمع المحنة بمعنی المشقة ومن
البلایا جمع البلیة نعوذ بالله منها والاستاذ ابو اسحق
الاسفراینی والحلیمی منا والمعتزلة سوی الحسین البصری
منهم ینکرون کرامات الاولیاء فیه تحقیق بعض الافاضل
بان قال ای ینکرون وقوعها واما جوازها فلا ینکره الاستاذ
ولا المعتزلة فالاستاذ فی الجواز مع المعتزلة بل فی الوقوع کما فی
المواقف وقال فیه وفی شرحه ان ابا الحسین من المعتزلة مع
اصحابنا ای فی القول بجوازها ووقوعها وقالوا فی علة انکارهم
اذ تشتبه ای الکرامات حینئذ بالمعجزة لانها خارقة للعادة
ومثلها فما الفرق بینهما ورد هذا الاعتلال بانها ای الکرامة
تمتاز وتفترق عنها ای عن المعجزة بعدم ای بسبب عدم مقا
رنتها التحدی مر معناه فی بحث المعجزة وتمتاز ایضا بانها

اى بسبب انها اى الكرامة التى هى عبارة عن الخوارق للعادة
تكون معجزة للنبى عليه السلام و تكون كرامة للولى الذى
هى اى الكرامة ظهرت على يده ثم كانه قيل ما دليل قول المصنف
وكرامات الاولياء حق فقال والدليل على حقيتها اى كونها حقا ثابتا
فالياء مصدرية وقع قصة مريم ام عيسى عليه السلام وهى اى
قصتها ما ذكره الله تعالى فى قوله عز وجل كلما اى كل وقت دخل
عليها اى على مريم زكريا فاعل دخل المحراب اى فى المحراب قيل
بنى لها محرابا فى المسجد اى غرفة تصعد اليها بسلم او المحراب اشرف
المجالس ومقدمها كانها وضعت فى موضع من بيت المقدس او كانت
مساجدهم تسمى المحاريب روى ان زكريا لا يدخل عليها الا هو وحده
فاذا خرج غلق عليها سبعة ابواب فكلما دخل وجد عندها رزقا
اى نوعا منه غير معتاد اذ كان ينزل ذلك من الجنة وكان يجده
عندها فى الصيف فاكهة الشتاء وفى الشتاء فاكهة الصيف ولم
ترضع ثديا قط قال كانه قيل فماذا قال زكريا عليه السلام عند مشاهدة
هذه الاية فقيل قال يا مريم انى لك هذا اى من اين يجئ لك هذا الذى
لا يشبه ارزاق الدنيا وهو آتٍ فى غير حينه والابواب مغلقة عليك
لا سبيل للداخل به اليك قالت مريم وهى صغيرة لا قدرة لها على فهم
السؤال ورد الجواب قيل تكلمت وهى صغيرة كما تكلم وهو فى المهد
هو من عند الله فلا تعجب ولا تستبعد ان الله يرزق من يشاء
ان يرزقه بغير حساب اى بغير تقدير لكثرته او بلا محاسبة
او من حيث لا يحتسب وفى الاية دليل على جواز الكرامة للاولياء عن
النبى عليه السلام انه جاع فى زمن قحط فاهدت له فاطمة رضى
الله عنها رغيفتين وبضعة لحم آثرت بها فرجع بها اليها وقال هلمى يا
بنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملوّ خبزا ولحما فبهتت وعلمت
انها نزلت من عند الله فقال لها صلى الله تعالى عليه وسلم انى لك هذا
فقالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم الحمد لله الذى جعلك شبيهة بسيدة

بنى اسرائيل ثم جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليا
والحسن والحسين رضى الله عنهم وجمع اهل بيته عليه فاكلوا
وشبعوا وبقى الطعام كما هو فاوسعت فاطمة رضى الله عنها على جيرانها
وقد ظهر على السلف رضى الله عنهم من الصحابة والتابعين ثم
على من بعدهم من الكرامات كذا فى روح البيان ملخصا ثم ان جهة
الاستدلال ان ما شاهده زكريا عليه السلام عند مريم من الخوارق
للعادة وهى ليست بنبى حتى يكون ذلك معجزة بل هى من الاولياء فكان ذلك
كرامة ظهرت على يدها قوله وآصف بن برخيا عطف على قولهم
قصة مريم اى وقصة آصف بن برخيا وهو وزير سليمان عليه
السلام وقصته اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد سليمان عليه
السلام طرفه والقدر بينهما شهران مع ان آصف لم يكن نبيا وما
تواتر عن غيرهما اى غير مريم وآصف من اولياء امة محمد عليه
السلام بحيث لا يستطيع اى لا يقدر العاقل انكاره وقلما يكون
الانكار لما يشاهد العاقل بعضها او يتواتر لديه اى عند العاقل
بحيث يمتنع عنده اى العاقل تواطئ اى اجتماع المخبرين على الكذب
اى على ان يكذبوا فيه كما حكى عن ابى عنوان الواسطى قال انكسرت
السفينة وبقيت انا وامرأتى اياما على لوح وقد ولدت فى تلك الحالة
صبية فصاحت بى فقالت يقتلنى العطش فرفعت راسى فاذا رجل
فى الهواء جالس وفى يده سلسلة من ذهب وفيها كوز من ياقوت
احمر وقال هاك اشربا قال فاخذت الكوز وشربناه منه فاذا هو
اطيب من المسك واحلى من العسل فقلت من انت يا رحمك الله قال
انا عبد لمولاك فقلت بم وصلت الى هذا قال تركت هواى لمرضاته
فاجلسنى فى الهواء ثم غاب عنى فلم اره كذا فى روح البيان قال
المصنف (يكرّم) من باب التفعيل (الله) فاعل يكرم (بها)
اى بتلك الكرامات (من) مفعول يكرم (يشاء ويختص برحمته
من يريد) قال الشارح فيه اى فى قول المصنف يكرم الله بها
اشعار بوجه تسميتها اى الكرامات بالكرامات اذ الكرامة ح

مايكرم الله بها من يشاء يعنى ما به تكريم الله لاوليائه فيكون ما
به التكريم كرامة كما كان ما به التفصيل فضلا وفضيلة ولو قال
المصنف فى مقام ما قال آنفا يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته
من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن وكان اقتباسا خالصا واعلم
ان مسئلة الامامة التى هى الرياسة فى امر الدين والدنيا خلافة
عن النبى عليه السلام ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف
معرفتها واعتقادها عند اهل السنة والجماعة بل كان واجبا على
من كان فى تلك الازمنة فانهم كان واجبا عليهم لاجل المبايعة
وعدم مخالفة الاجماع قال فى شرح الطوالع وقد اختلف الامة
فى وجوب نصب الامام فاوجب الامامية والاسماعيلية نصب
الامام على الله لا علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا
سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله ولا علينا
ولا سمعا ولا عقلا انتهى لكن لما جعلها اى المسئلة الامامة
الشيعة من الاصول وزعموا اى الشيعة فيها اى فى مسئلة
الامامة امورا مخالفة اسم فاعل لا مصدر لمذهب الجمهور
ومن جملة تلك الامور المخالفة لمذهبهم كون الامامة بعد
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى وكون نصب الامام واجبا
على الله جرت جواب لما عادة المتكلمين اى اهل علم الكلام بايرادها
اى مسئلة الامامة فى ذيل اى فى آخر بحث او مسئلة النبوة
حفظا مفعول له لجرت من غير لفظه اى لاجل الحفظ لعقايد
عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا عطف على حفظا اى
ولاجل الصون والحماية عن الوقوع اى عن ان يقعوا فى مهاوى
جمع مهوى اى مسقط الذلل كما قال المصنف (الامام الحق)
مقابل الباطل (بعد) وفاة (النبى صلى الله تعالى عليه وسلم)
او بعد زمانه او بعد نبوته (ابو بكر) خبر المبتدا اعنى قوله والامام
(الصديق) رضى الله تعالى عنه وهو اى الصديق الذى لم يدع
شيئا مما اظهره باللسان الا حققه بقلبه وعمله كما فى تعريفات السيد

قدس سره قال الشارح لقبه ابا بكر الصديق النبى عليه السلام
فاعل لقب بذلك بالصديق والا ابو بكر كنية لا لقب لان اللقب
ما يشعر بالمدح او الذم والكنية ما يضاف اليه الاب او الام مثل
ابى القاسم وام كلثوم واما العلم ما لا يشعر بالمدح ولا الذم ولا يضاف
اليه الاب ولا الام مثل زيد وعمرو وانما لقبه النبى عليه السلام بذلك
لكونه سابقا على غيره من الرجال فى تصديقه برسول الله فى كل ما اوحى
اليه ولكونه مبالغا فيه كما صرحه الخيالى واشار اليه التفتازانى
فى شرح العقايد حيث قال ابو بكر الصديق الذى صدق النبى عليه
السلام فى النبوة من غير تلعثم وفى المعراج من غير تردد انتهى واسمه
اى والحال ان اسمه فى الاسلام عبد الله ابى قحافة بضم القاف
بعد ان كان اسمه فى الجاهلية عبد الكعبة قال المصنف (ثبت
امامته) اى ابى بكر رضى الله عنه (بالاجماع) اى باجماع
الصحابة واتفاقهم قال الشارح وان وصلية توقف بلا
مبادرة فيها اى فى امامته بعضهم فاعل توقف اولا فان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قد اجتمعوا يوم وفاة رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعد اى فى صفتهم
كما فى القاموس فقال الانصار اى اهل المدينة للمهاجرين اى اهل
مكة منا امير ومنكم امير فقال لهم اى للانصار ابو بكر رضى
الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء فكانه قيل له من طرف الانصار
ما دليلك وحجتك على هذا القول فاحتج عليهم ابو بكر بقوله عليه
السلام الائمة من قريش الجمع المعرف باللام من الفاظ العموم حيث
لا عهد وحكمه اى حكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعا لاحتجاج
اهل اللسان بالعموم الواردة فى احكام قطعية كنقل ابى بكر قوله
عليه السلام الائمة من قريش كما فى المرآة فيكون معناه والله اعلم
لا يكون الائمة الا من قريش وقال التفتازانى فى شرح التلخيص لام
الجنس يفيد القصر كما فى زيد الامير فلذا استقر رأى الصحابة كما
قال الشارح فاستقر رأى الصحابة بعد المشاورة بينهم والمراجعة

الى ما نقل عنه عليه السلام على متعلق باستقر خلافة ابى بكر رضى الله عنه واجمعوا واتفقوا على ذلك اى خلافته وبايعوه اى تابعوا لابى بكر رضى الله عنه وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه على رؤس الاشهاد اى عند جمع من الناس بعد توقف منه لحكمة ما قال السيلكوتى روى انه لما بويع لابى بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر رضى الله عنهم ارسل ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى على رضى الله تعالى عنه فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا على عن امر الناس فقال اعظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر رضى الله عنه ثم اشرف على الناس فقال على بن ابى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا وانتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فانا اول من يبايعه فقال على رضى الله تعالى عنه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وفى طبقات المقدسى ان عليا رضى الله تعالى عنه بايعه بعد ستة اشهر انتهى اقول لكن الاصح هو الاول حتى قال على لابى بكر رضى الله تعالى عنهما قدمك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى امر ديننا افلا نقدمك فى امر دنيانا واقوى اسباب هذا التوقف كان غلبة حزنه على وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كما فى شرح المقاصد فافهم فصار امامته اى ابى بكر مجمعا ومتفقا عليه من غير مدافع ولا معارض ولقب بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكن لم يسم امير المؤمنين لان اول من سمى به عمر رضى الله تعالى عنه كذا فى شرح المصابيح لعلى القارى اقول والله اعجبنى قول من قال ؛ اولى الولى بعد النبى من بنته فى بيته ؛ قال المصنف (ولم ينص) ولم يصرح (رسول الله عليه السلام) بالامامة (على احد) من الصحابة قبل وفاته قال الشارح خلافا للبكرية فانهم زعموا وقوع النص والتصريح منه عليه السلام على ابى بكر اى على ان الامامة له رضى الله تعالى عنه بعد وفاته عليه السلام وخلافا للشيعة فانهم يزعمون

النص منه عليه السلام على على رضى الله عنه اما نصا جليا علنيا واما نصا وتصريحا خفيا كقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هارون لموسى عليه السلام والحق عند الجمهور نفيهما اى نفى كلا النصين الجلى والخفى قال المصنف (ثم) الامام الحق بعد ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه (عمر الفاروق) رضى الله تعالى عنه قال فى بعض شروح البخارى اسمه فاروق عند اهل السماء وفى الانجيل كافى وفى التوراة ناطق بالحق قال الشارح الفارق بين الحق والباطل يعنى كما يفرق بالمبالغة بين جنس الحق وبين جنس الباطل فى الخصومة والقضايا برأيه الصائب اصله صاوب من الصواب فيقابله المخطئ وثبت امامته بنص الامام السابق عليه فى الامامة اعنى ابا بكر رضى الله تعالى عنه والاجماع اى وبالاجماع والاتفاق من كل مؤمن هنالك موجود فى ذلك الوقت فان ابا بكر رضى الله تعالى عنه بعد ما انقضت الانقضاء هنا عبارة عن مرور الزمان فالمعنى بعد ما مر من زمان خلافته وفى نسخة بعد ما مضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر شك من الراوى مرض اى ابو بكر رضى الله تعالى عنه مرض موته فلما يئس رضى الله عنه من حياته لكشفه وكرامته مع ما بدى من المرض وامارته رأيت فى بعض المحل انه سم بطعام ومعه فى الاكل حارث بن كلدة من حذاق الاطباء فلما تناوله صاح الحارث ارفع يدك يا امير المؤمنين فان سم السنة موجود فيه فلما تم السنة من حين الاكل توفيا معا انتهى قوله دعى جواب لما عثمان مفعول دعى واملى اى ابو بكر عليه اى على عثمان قال فى الصحاح الاملاء ان يقرأ على الكاتب ليكتب كتاب العهد والوصية لعمر رضى الله تعالى عنه فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد اى اوصى ابو بكر ابن ابى قحافة فى آخر عهده اى زمانه ووقته فى الدنيا حال كونه خارجا عنها وفى اول عهده

فى الآخرة حال كونه داخلا فيها اى فى تلك الآخرة قوله حين بدل
من الآخرة بدل الكل من الكل يؤمن الكافر ويتوب الفاجر وانما قال
كذلك لان فى يوم الآخرة يتبين ان الكفر باطل والايمان ذو نفع
وطائل فيؤمن ح الكافر ويتوب الفاجر ولكن لا ينفع لان ذلك
الايمان ايمان يأس فلا ينفع لكونه وقت رؤية البأس انى استخلفت
اى اجعل خليفه من بعدى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فان عدل
اى اجرى العدالة بين الخلق فذلك اى عدله ظنى به ورأيى فيه اى
فى عمر وان لم يعدل بل جار اى ظلم فلكل امرئ ما اكتسبت اى شئ حصل
من الاثم اى الذنب والخير مفعول اردت قدم عليه ولا اعلم
الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب اى عثمان
العهد ختم الصحيفة اى طبع عليها بالخاتم واخرجها اى الصحيفة
الى الناس وامرهم اى الناس ان يبايعوا لمن كان فى الصحيفة
اى لمن كان اسمه فى الصحيفة مكتوبا فيها وهو عمر رضى الله عنه
فبايعوه اى بايعوا الناس لعمر حتى مرت تلك الصحيفة بعلى رضى الله
تعالى عنه فقال على بايعنا لمن كان اسمه موجودا فيها اى فى تلك
الصحيفة وان وصلية كان عمر قال عصام الدين ووجه قول على
رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر انه اراد وان كان
البيعة له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى امر يعنى
نتابع الحق وان كان مرا وفى تصريحه رضى الله عنه بذكره حين
المتابعة اشارة الى ان يكون المتابعة بلا غرور وعن علم انتهى
فوقع الاتفاق بين الناس على خلافته وتوفى ابو بكر الصديق
رضى الله تعالى عنه بين المغرب والعشاء فى اليوم الثانى والعشرين
من جماذى الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة وهو ابن ثلث و
ستين سنة كذا فى بعض الكتب فقام عمر رضى الله عنه عشر سنين
بامر الخلافة الباء للملابسة او للتعدية والامامة عطف على
الخلافة واقامها اى الخلافة على نهج بفتح النون وسكون الهاء
اى طريق العدل والاستقامة واستشهد اى صار شهيدا

فى شهر ذى الحجة قال على القارى فى شرح الفقه الاكبر نقلا عن احياء
حجة الاسلام لا يجوز ان يقال ان ابن ملجم قتل عليا ولا ابو لؤلؤة
قتل عمر رضى الله عنهما فان ذلك لم يثبت متواترا انتهى وانت تعلم ان
عدم التواتر يمنع العلم القطعى لا العلم مطلقا سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابى اللؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته
اى علم موت نفسه وهو ابن ست وستين سنة او ثلث وستين
سنة او خمس وخمسين او ستين سنة على اختلاف الآراء كما فى
شرح المصابيح قال ما اجد الآن احدا احق واليق بهذا الامر اى
امر الخلافة من الذوات الكرام الذين توفى عنهم رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الواو للحاليه اى والحال ان
رسول الله عنهم راض فسمى اى فذكر بتعيين الاسم عثمان
وعليا والزبير بن العوام وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن
وقاص وفى نسخة سعد بن ابى وقاص وجعل عمر رضى الله عنه
الامر اى امر الخلافة شورى بينهم اى قال فاستشيروا بينكم
امر الخلافة انها لمن تناسب منكم فاجتمعوا اى هذه الستة فى محل
بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا الحكمه وانتخابه باختياره فاختار عبد الرحمن
عثمان رضى الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه كما بايعه
عبد الرحمن وانقادوا اى كانوا منقادين ومطيعين له فصلوا
معه اى مع عثمان الجمع بضم الجيم وفتح الميم جمع الجمعة والاعياد
جمع العيد فصار ذلك البيعة والصلوة معه اجماعا واتفاقا
منهم على امامة عثمان رضى الله عنه وخلافته فلذا قال المصنف
(ثم) الامام الحق بعد عمر رضى الله عنه (عثمان ذو النورين
رضى الله عنه سمى عثمان به اى بذى النورين لانه صلى الله تعالى
عليه وسلم زوجه اى اعطاه بالنكاح رقية بنته عليه السلام
فلما ماتت رقية زوجه ايضا ام كلثوم بنتا اخرى له عليه السلام
فلما ماتت هى ايضا قال عليه السلام يا عثمان لو كانت اى وجدت

عندى بنت ثلثة لزوجتكها اى الثالثة كما زوجتك الاولى والثانية
قال عصام الدين وكان سمى بنتا النبى عليه السلام نورين تسمية باسم
ابيهما لان النور من اسمآئه عليه السلام على ما فى القاموس انتهى ؛
اقول لايبعد ان تكون تلك التسمية على طريق الاستعارة المصرحة
تشبيها لهما بالنور فى الطهارة والنزاهة والملاحة ظاهرا وباطنا فتأمل
قال المصنف (ثم) الامام الحق بعد عثمان رضى الله تعالى عنه
(على المرتضى) رضى الله تعالى عنه قال الشارح فى مقام الاشارة
الى سبب تسميته بالمرتضى الذى ارتضاه الله اى رضى الله عنه و
رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الغاية فى امر الدين والدنيا
لانه كان خادما لدينه بالاجتهاد والجهاد ومعرضا عن الدنيا ومتوجها
الى المولى ومناقبه اى واوصافه الجميله اكثر من ان يحصى واوفر من
ان يستقصى حاصلهما ان اوصافه رضى الله تعالى عنه الموجبة
المدايحه خارجة عن الحد والعد لكثرتها ووفرتها كما ذكر بعضها فى كتب
التواريخ والسير ولما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه قيل وقعت
شهادته رضى الله تعالى عنه فى يوم الجمعة لثمان خلت من ذى الحجة يوم
التروية سنة خمس وثلثين قاله الواقدى وكانت خلافته عشر سنين
الا اياما اختلف فيها قال الزبير بن بكار حاصروه شهرين وعشرين يوما
قال الواقدى حاصروه تسعة واربعين يوما ومنع المآء حتى افطر على مآء
البحر المالح ودخلوا عليه فى اصح الاقوال وقتله من شآء الله تعالى من
سفلة الرجال ووقع دمه على قوله فسيكفيكهم الله وقال لمن قطع يده
اما والله انها لاول كف خطت فى المصحف والقى جسده المبارك فى مزبلة
فاقام فيها ثلثة ايام لم يقدر احد على دفنه حتى جآءه جماعة بالليل خفية
فحملوه على لوح وصلوا عليه ودفن فى موضع فى البقيع وقيل كان
المتعصبون على قتله من اخلاط الناس وهمج رعاع من مصر وما تابعها
من البلدان اربعة آلاف وقال بعض العلماء ولو اجتمع اهل المشرق
والمغرب على نصرة عثمان لم يقدروا لان النبى عليه السلام انذره
فى حياته واعلمه بالبلوى التى تصيبه قال حسان بن ثابت

قلتم ولى الله فى جوف داره ❊ وجئتم بامر جآئر غير مهتد ❊ فلا اظفر
ايمان قوم تعاونوا ❊ على قتل عثمان الرشيد المسدد ❊ اخذ هذا كله
من تذكرة القرطبى قوله اجتمع جواب لما كبآئر المهاجرين والانصار
بعد ثلثة ايام او خمسة من فوت عثمان رضى الله تعالى عنه على على رضى
الله تعالى عنه والتمسوا وانما قال والتمسوا دون طلبوا لكون الطلب
من طرف الصحابة اذ الالتماس بمعنى الطلب الواقع بين المساويين كما صرح به
فى محله فالمعنى طلبوا منه بالتعظيم والاحترام قبول الخلافة الاسلامية
وقبل اى قبلها بعد مدافعة طويلة فان قلت لم لم يقل بعد دفع طويل
لانه اى الدفع عبارة عن عدم القبول وهو انما وقع من طرف حضرة
سيدنا على رضى الله تعالى عنه لا من طرفين قلت لا بل المدافعة هنا عبارة
عن سرد الاعذار لان لا يقبل الخلافة وهذا من طرفه رضى الله عنه
وعن عدم قبول تلك الاعذار مع الاصرار فى الطلب وهذا من طرف
الصحابة فح كانت المدافعة بين الطرفين فلذا قال بعد مدافعة طويلة
وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام
بامر الخلافة ست سنين واستشهد على راس الثلثين من وفاة رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعظم وكرم قال فى المناوى الكبير وذلك
انه لما كانت ليلة الجمعة سابع عشر رمضان سنة اربعين استيقظ على
رضى الله تعالى عنه وهو فى الكوفة سحرا فقال لابنه الحسن رأيت
الليلة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشكوت له ما لقيت من
امته فقال لى ادع الله عليهم فقلت اللهم ابدلنى بهم خيرا وابدلهم
بى شرا لهم منى فدخل المؤذن على اثر ذلك فقال الصلوة فخرج على رضى
الله تعالى عنه من الباب ينادى الصلاة الصلاة فاعترضه ابن ملجم فضربه
بالسيف فاصاب جبهته الى قرنه ووصل لدماغه فشد عليه الناس من
كل جانب فامسك واوثق واقام على الجمعة والسبت وانتقل ليلة الاحد
فقطعت اطراف ابن ملجم ثم جعل فى قوصرة واحرق بالنار انتهى وفى منلق
الواعظين ان ابن ملجم يعذب الى يوم القيمة بطير ينقره بمنقاره حتى يجعله
قطعا قطعا ثم يبلعه ثم يقئ عضوا عضوا ويلتئم انسانا تاما ثم ينقره الخ

ذكر فى شرح المصابيح انه قتل عثمان ذو النورين وهو ابن ثمانين سنة او ثمان و ثمانين سنة او سبعين قتله رومان بن سرحان رجل ازرق قصير مجدور ومدة خلافته اثنى عشر سنة الا عشر يوما انتهى منه

ثم وثم الى يوم القيمة وقد شاهد هذا راهب فى ساحل مرارا انتهى
وانما انقضت خلافة هؤلآء الخلفاء الاربعة فى مدة ثلثين سنة
فتم نصاب الخلافة بناء على ما قال رسول الله صلى الله تعالى عليه
الخلافة بعدى ثلثون سنة ❊ قال فى شرح المواقف افضل الناس
بعد الرسول عليه السلام عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند
الشيعة واكثر متاخرى المعتزلة على رضى الله تعالى عنهما ولكل وجهة
انتهى ثم يصير من تولى على امر الناس ملكا عضوضا على صيغة المبالغة
من عض بعض والمعنى جسورا فى ايذآء الناس وقيل ان الثلثين المذكور
فى قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة انما يتم بخلافة امير
المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما ستة اشهر بعد وفاة امير
المؤمنين على رضى الله تعالى عنه والمراد بالخلافة المذكورة فى هذا الله
الحديث الشريف الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى
ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم خليفة قوله
تسمية آه اضافة المصدر الى المفعول الاول وليس بيانا للائمة بل
حال من التسمية والمفعول الثانى خليفة فالمعنى تسمية اهل الحل والعقد
الائمة خليفة غيرمناف لما ذكرنا تامل قوله ولا ماذكره عطف على قوله
فلا ينافى اى ولا ينافى ذلك ايضا ما ذكره الفقهآء من انه اى الشان
يجوز اطلاق خليفة رسول الله على السلطان اى على كل سلطان من
سلاطين المسلمين قال المصنف (والافضلية) الياء مصدرية
(بهذا الترتيب) قال الشارح اى ترتيب الخلافة فيكون الالف و
اللام عوضا عن المضاف اليه وذلك الافضلية بذلك الترتيب كائن
عند الجمهور وان خالفهم بعض آخر من غيرهم كما قال الشارح
ونقل عن مالك بن انس بن مالك امام دار الهجرة التوقف نائب فاعل
نقل بين على وعثمان رضى الله عنهما المنان قال التفتازانى والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الخيالى لان قرب الدرجة
وكثرة الثواب لا يعلم الا بالاخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة

واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على جموم
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات انتهى وقال
امام الحرمين هذا لقب لامامين كبيرين احدهما حنفى والآخر شافعى
والمناسب لكون الشارح من الاشاعرة هو الثانى فافهم الغالب
على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون جمع الظن فى
حق على وعثمان بانه ايهما افضل من الآخر وروى عن ابى بكر بن
حذيفة وفى نسخة حزيمة تفضيل على رضى الله عنه على عثمان رضى
الله عنه قال المصنف (ومعنى الافضليت) قال الشارح اى المعنى
المراد ههنا قال المصنف (انه) اى ان الافضل (اكثر ثوابا عند
الله تعالى بما) اى بسبب ما (كسب من الخير لا انه اعلم واشرف نسبا)
من المفضل عليه (وما اشبه ذلك) من الشجاعة والسخاوة وغيرهما
من الافعال الحميدة قال الشارح فان صيغة افعل يعنى اسم التفضيل
موضوعة للزيادة فى معنى المصدر وهو الفضل مثلا بوجه ما اعم
صفة بوجه ما من ان يكون من جميع الوجوه فان وجدت الزيادة من
وجه العلم فقط اوغيره تحقق الافضلية وان كان المفضل عليه افضل
من المفضل فى بواقى الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع
الظاهر عطفه اى عطف قوله او بجميع على وجه ما وقوله اعم من ان يكون
آه صفة بوجه ما كما نبهنا عليه آنفا ومعنى كونه اعم انه اعم من جميع الوجوه
على حدة ومن وجه مخصوص كما فى هذا المقام او لا يكون بوجه ما بل بجميع
الوجوه معا كما يتوهم من صيغة التفضيل فاعرفه هذا مما صححه بعض
الافاضل قال مولانا الخيالى فى مقام تحقيق كلام الشارح وذلك لان
الحدث المعتبر فى الفعل والمشتقات فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد
المنتشر فاذا تحقق الزيادة فى فرد منه تحقق الزيادة فى مدلول الفعل و
لذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم منه
فى الطب انتهى والذى آه جواب سؤال مقدر هين تقريره وقع الخلاف
فيه هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه
الاخر بضم الهمزة وفتح الخاء واذا كان الا كذلك فلا ينافى ذلك اى الرجحان

بهذا الوجه اعنی من حیث الثواب رجحان الغیر فی آحاد الفضائل الآخر ولا فی مجموع الفضائل من حیث المجموع وتمام تفصیله فی الحواشی الجدیدة لنا علی الشرح الجدید للتجرید قال المصنف (والکفر عدم الایمان) وهو ای الکفر اعم من التکذیب لشموله الکافر الخالی عن التصدیق والتکذیب قال السیلکوتی بعد قول المصنف عدم الایمان هکذا عمن من شانه الایمان فالمنکر والمتردد والخالی الذهن عن التصدیق والانکار کافر فلا واسطة بین الایمان والکفر سواء فسر الایمان بالتصدیق فقط او مع الاقرار او مع العمل کما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالکفر عندهم عدم التصدیق فقط والایمان مجموع الامور الثلثة والفسق ای ارتکاب الکبیرة واسطة بین الایمان والکفر انتهی قال الشارح (و) الایمان (هو) ما یطلق علیه لفظ الایمان فی اللغة التصدیق ای هو عبارة عن التصدیق مطلقا لقوله تعالی فی سورة یوسف حکایة عن اخوة یوسف وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین ای مصدق قالنا والایمان فی الشرع هو (التصدیق بما علم مجیء النبی صلی الله تعالی علیه وسلم به) الباء للتعدیة (ضرورة) ای قطعا یعنی اذا لم یعلم مجیئه به قطعا لم یجب علی المؤمن التصدیق به اعلم ان هذا التفسیر مطابق لما قاله السیلکوتی فالوجه تفسیر الضرورة بالقطع سواء کان بدیهیة او نظریة فافهم تفصیلا وهو ان یصدق بکل واحد واحد من الاحکام الشرعیة بانه حق فافهم فیما علم تفصیلا واجمالا فیما علم اجمالا هذا ای کون الایمان هو التصدیق فقط مذهب الشیخ ابی الحسن الاشعری واتباعه والشارح منهم والتلفظ بکلمتی الشهادتین مع القدرة علیه ای علی التلفظ شرط ای شرط کون الایمان معتبرا لا شرط وجوده کالوضوء للصلاة التی هی الافعال والارکان المخصوصة فمن اخل ای ترک به ای بالتلفظ بتلک الکلمتین وارجع بعضهم الضمیر الی التصدیق بما علم آه فهو کافر مخلد فی النار ولا ینفعه الضمیر المنصوب راجع الی من فی فمن اخل

المعرفة القلبیة وان کانت یقینیة کمعرفة زوجیة الاربعة مثلا من غیر اذعان وقبول ای خضوع واقرار قال فی القاموس اذعن خضع وذل واقر فالمعنی الاول والثالث یصلحان فی هذا المقام فتدبر قوله فان آه تمثیل لا دلیل من الکفار من کان یعرف الحق یقینا وکان انکاره عنادا واستکبارا کابی جهل الذی قال تعالی فی حقه فبئس مثوی المتکبرین وصیغة الجمع اعنی المتکبرین ایذانا لشدة عناده وکثرة کبره فمورده خاص وان کان متعلقه عامه ما ذکره الشارح بقوله کما قال الله تعالی وجحدوا بها ای بالآیات واستیقنتها ای وقد استیقنتها لان الواو للحال انفسهم ظلما ای للظلم علی انفسهم وعلوا ای ترفعا وتکبرا ثم اقول انی رایت ذکر بحث جزئی فی هذا المقام مناسبا لانه یتضح به معنی کلمة الایمان لغة واصطلاحا وذلک من البیضاوی وذلک افید من عبارة الشارح والسیلکوتی وهو قوله الایمان فی اللغة عبارة عن التصدیق واما فی الشرع فالتصدیق بما علم مجیء آه ومجموعه ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثین والمعتزله والخوارج ومن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو کافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقا وکافر عند الخوارج وخارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر عند المعتزلة ثم اختلفوا فی مجرد التصدیق بالقلب هل هو کاف لانه المقصود او لا بد من اقتران الاقرار به ولعل الحق الثانی لانه تعالی ذم المعاندین اکثر من ذم الجاهلیة المقصر وللمانع ان یجعل الذم للانکار لا لعدم الاقرار انتهی والدلیل علی خروج التلفظ بکلمتی متعلق بالتلفظ الشهادتین عن متعلق بخروج الایمان آه قال فی شرح العقاید وذهب جمهور المحققین الی انه هو التصدیق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحکام فی الدنیا لما ان التصدیق القلبی امر باطن لا بد له من علامة فمن صدقه ای جاء به النبی علیه السلام من عند الله ولم یقر به بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم یکن مؤمنا فی احکام الشرع انتهی قوله تعالی خبر المبتدا اعنی قوله والدلیل اولئک کتب فی قلوبهم الایمان وقوله تعالی ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وقوله تعالی وقلبه مطمئن بالایمان وقوله

عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك حيث نسب على بناء المجهول
فيها اى فى هذه الايات والاحاديث وفى نظائرها وامثالها الغير المحصورة
لفرط كثرتها وزيادة وفرتها الايمان نائب الفاعل لنسب الى القلب فدل
ذلك اى ان نسب الايمان اليه على انه اى الايمان فعل القلب لا فعل
الجوارح الخارجية وهو التصديق قال الكلنبوى تلخيص الدليل ان محل
الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق
القلبى فلا يكون الاقرار اللسانى ولا العمل بالجوارح جزأ من الايمان انتهى
لما فرغ من الكلام فى التلفظ بكلمتى الشهادتين الذى هو الاقرار باللسان
بانه شرط لا ركن شرع فى الكلام فى العمل هل هو جزء ام لا فقال والعمل خارج
عنه اى عن التصديق لمجيئه اى العمل حال كونه مقرونا بالايمان معطوفا
من قبيل تعدد الحال عليه اى على الايمان فى عدة بتشديد الدال مع كسرة
العين مواضع من الكتب اى فى محلات متعددة من الكتب الكلامية و
التفسيرية مثاله كائن كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات هذه الآية
كما تدل على ان العمل ليس جزأ من الايمان كذلك تدل على انه اى العمل ليس نفس
الايمان كما هو مذهب الخوارج وعبد الجبار والجبائى وابنه واكثر المعتزلة
بصرة لان الشئ لا يعطف على نفسه كما قال الشارح فان الجزء لا يعطف على
كله فلا يقال جاء القوم هذا كل وافرادهم وهذا جزء ولا يقال ايضا
عندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام اى مقام كون العمل خارجا عن الايمان
ان ههنا اربعة بالنصب احتمالات الاحتمال الاول ان يجعل على بناء المجهول
الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلا فى قوامه اى الايمان وحقيقته اى الايمان
حتى يلزم من عدمها اى عدم الاعمال عدمه اى عدم الايمان وهو مذهب المعتزلة
اى جمهورهم والاحتمال الثانى ان تكون الاعمال اجزاء عرفية كائنة
للايمان لا اجزاء داخلة فى قوام الايمان حقيقة فلا يلزم من عدمها اى
الاعمال التى هى اجزاء عرفية عدمه اى الايمان مثاله ونظيره كائن كما يعد
فى العرف الشعر اى شعر البدن والظفر من اصابع اليدين والرجلين وذات
اليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام متعلق بلا يقال زيد
بانعدام اى بسبب انعدام احد هذه الامور التى سبق ذكرها آنفا يعنى الشعر

والظفر اه وكالاغصان والاوراق للشجرة لانها تعد جزأ منها اى من الشجرة
والحال انه لا يقال تنعدم الشجرة بانعدامها اى بسبب انعدام الاغصان
والاوراق وهذا اى عد الاغصان والاوراق جزء من الشجرة مذهب
السلف كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع بكسر الباء ما بين الثلث
الى التسع وسبعون شعبة اعلاها اى الشعب قول لا اله الا الله وادناها
اماطة اى ازالة الاذى كالحجر والمدر والشوك عن الطريق وانما وصل
بعن دون من لان عن موضوع للتبعيد الكلى فكان لفظ الايمان عندهم اى
السلف موضوعا للقدر المشترك وهو الصدق بين التصديق وبين مجموع
التصديق والاعمال قال فى شرح المواقف هذا اى قوله الايمان بضع اه
دليل من قال ان الايمان فعل الطاعات باسرها او من قال انه مركب من التصديق
والاقرار والعمل جميعا والجواب ان المراد شعب الايمان لا نفس الايمان فان
اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير
مؤمن بالاجماع فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف انتهى فيكون اطلاقه
اى الايمان على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر
فى الشجر المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها و
الشعب اى الاغصان والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها اى على الشجرة ما
اى مدة ما بقى الساق قائما متصلا بالاصل وقس عليه الانسان المعين كزيد
فانه وان قطع شعره وظفره بل يده ورجله لا يطلق عليه لفظ الانعدام ما دام
بدنه موجودا فالتصديق كائن بمنزلة اصل الشجر والاعمال كائنة بمنزلة
فروعها واغصانها فما دام الاصل اى فما دام التصديق الذى هو بمنزلة اصل
الشجرة باقيا فى القلب يكون الايمان باقيا وان وصلية انعدم بالترك
شعبها اى الاعمال الصالحة كما تقدم تمثيله بالشجرة متعلق بالتمثيل والاحتمال
الثالث ان يجعل على بناء المجهول الاعمال نائب الفاعل ليجعل آثارا خارجة عن
الايمان مسببة اسم مفعول له اى للايمان ويطلق اى وبان يطلق عليها
اى على الاعمال لفظ الايمان مجازا مرسلا بعلاقة السببية ولا مخالفة بينه
اى بين الاحتمال الثالث وبين الاحتمال الثانى الا بوجه المخالفة بينهما بان يكون
اطلاق اللفظ عليها اى على الاعمال حقيقة عرفية على الاحتمال الثانى

اومجازا على الاحتمال الثالث وهوبحث لفظى فان من يرى كون الايمان
موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه اى وبين الاعمال يكون
الاطلاق على الاعمال عنده اى عند من يرى كون الايمان آه حقيقة ومن
لايرى وضعه الا للتصديق الذى هوسببها يكون اطلاقه اى اطلاق لفظ الايمان
عليها اى على الايمان مجازا عنده اى عند من لايرى آه والاحتمال الرابع
ان يكون الاعمال خارجة عنه اى عن الايمان بالكلية لا اجزاء داخلة
فى حقيقته ولا اجزاء عرفية ولا آثارا مسببة له ليظهر التقابل بينه وبين ماسبق
كله اى كل واحد من الاحتمالات الثلث ومن القائلين بهذا الاحتمال الرابع من
يقول لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة وهومذهب
بعض الخوارج اقول ان كان مراده ان المعصية لاتوجب خروج المؤمن
العاصى عن دائرة الايمان فمسلم وان كان مراده ان كل معصية يصدر عن
المؤمن العاصى فايمانه يوجب عدم عذابه ولوموقتا فممنوع واعلم ان الاسلام
هوالانقياد الظاهر فيصح ان يعبر عنه بالاسلام الظاهر اختصارا و
هوالتلفظ بالشهادتين اى بكلمتى الشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما
اى على تلك الشهادتين من احكام الدين فانه اى فان انكار ما يترتب عليهما
فى المعنى رجوع من التلفظ بالشهادتين فيستلزم الترد فتأمل والاسلام الكامل
الصحيح بخلاف الاسلام الظاهر فانه اى الكامل لايكون الا مع الايمان والاتيان
بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وذلك لقوله عليه السلام حين
سئل عنه جبرآئيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و
ان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا وقد ينفك اى يفترق وينفصل الاسلام الظاهر
اى الاسلام الذى هو الانقياد الظاهر لا الاسلام الكامل الصحيح عن متعلق
ينفك الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لهم يا محمد لم تؤمنوا و
لكن قولوا يا ايتها الاعراب اسلمنا مكان قولكم آمنا اى انقدنا ظاهرا قال السيد
السند قدس سره هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب
وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
يدل عليه فقد انتفى فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى انتهى ويصح ان يكون

الشخص مسلما فى ظاهر الشرع وتجرى عليه وله الاحكام الاسلاميه والحال
انه لايكون مؤمنا فى الحقيقة لما انه ليس فى قلبه التصديق القلبى والله يعلمه
كما هو عليه يناسب هنا ان اذكرلك ما قاله السيد السند قدس سره من ان
الايمان على خمسة اقسام ايمان مطبوع وايمان مقبول وايمان معصوم وايمان
موقوف وايمان مردود اما الايمان المطبوع فهوايمان الملائكه واما الايمان
المقبول فهوايمان الانبياء واما الايمان المعصوم فهوايمان المؤمنين واما الايمان
الموقوف فهوايمان المبتدعين واما الايمان المردود فهوايمان المنافقين انتهى
واما الاسلام الحقيقى آه قال بعض الافاضل الظاهر ان المراد به الاسلام الكامل
ففيه شائبة التكرار فتأمل انتهى اقول هو اى ما عبّر عنه بالاسلام الحقيقى الاسلام
الصحيح الكامل الذى سبق منه قريبا حاصله ان الاسلام الحقيقى اخص مطلقا من
الايمان الحقيقى اذ من صدّق النبى فيما جاء به بلسانه فهومؤمن عند الله تعالى وان لم يكن
مؤمنا فى احكام الشرع وهذا اختيار الشيخ ابى منصور ومذهب الجمهور كما يظهر
بالرجوع الى ماسبق والنّصوص متعاضدة لذلك قاله التفتازانى فى شرح العقايد
هذا ادخل التلفظ بالشهادتين فى الاعمال والا فمؤمن عند الناس ايضا لكن
الادخال لازم لاتفاقهم على ان الايمان والاسلام واحد قال التفتازانى
فى شرح العقايد وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس
بمسلم ومسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا انتهى ومعلوم ان
المتبادر من الحكم حكمنا فقط لا الشامل لحكمه تعالى والا فالمصدّق بقلبه
التارك للاعمال مؤمن عنده فتأمل قوله المقبول صفة بعدها لقوله
الاسلام عند الله تعالى ولاينفك اى الاسلام الحقيقى آه عن الايمان الحقيقى
دلالة هذا على عموم الاسلام الحقيقى مطلقا من الايمان الحقيقى اذ يقال لاينفك
الحيوان عن الانسان ولا يقال عكسه اذ الانسان ينفك عنه فى الفرس مثلا
كما يوقفك الرجوع الى بحث العرض اللازم من علم الميزان مع ان العموم بالعكس
فتأمل بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال فيوجد الايمان
الحقيقى ولا يوجد الاسلام الحقيقى لتركه الاعمال فنقول يوجد مؤمن غير
مقبول الاسلام عند الله فلا يبقى فى النار اذا دخل فيها فافهم واعلم
انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم اى بالتصديق

مطلب الايمان

الذى هو احد قسمي العلم وهما اى القسمان التصور و التصديق فلابد جواب لو من اعتبار قيد آخر قد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتى الشهادة مع القدرة فالمراد به التسليم و الانقياد الظاهريان فيكون الايمان ح تصديقا بالجنان قوله ليخرج ماترتبت على القيد المذكور اى يلزم ذلك القيد ليخرج الكفر العنادى المشار اليه بالآية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابنائهم كمامر بقوله ولاينفعه المعرفة القلبية بدون الاذعان اليه اى الى ذلك الاعتبار الاشارة فى قوله تعالى وجحدوا بها الآية وقد عبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم و الانقياد الاختياريين وجعله اى القيد الآخر ركنا فى الايمان لاشرطا خارجا والاقرب ان يفسر على بناء المجهول التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان بالتسليم الباطنى و الانقياد القلبى الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس و التفسير للتصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب انت باختيارك الصدق بالنصب مفعول تنسب الى المخبر وهو اى ماقيل يحوم اى يدور حول ذلك وان لم يصب من اصاب بصيب المحز بالزاء المعجمة اى مكان الحز وهو القطع و الجزم قال المصنف (ولايكفر) على بناء المجهول اى لاينسب الى الكفر (احد) فيكون احد بالرفع نائب الفاعل للايكفر وفى نسخة ولانكفر احدا (من اهل القبلة) قال المولى خسرو فى المرآة المشهور التكفير و الاكفار اصح و افصح انتهى وقال الخيالى هذه القاعده معناها انه لايكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لانزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة و الشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل وقال الخلخالى انما لايكفر احد منهم لان المسائل التى اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلمه و موجدا لفعل العبد وغير متحيز ولافى جهة وكونه مرئيا اولا لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها اى فى تلك المسائل ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة الاسلام لايتوقف على معرفة الحق فى هذه المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام انتهى وقال فى المرآة الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة

تشبه الدليل وخفى فسادها بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح اى حد الاشكال حتى يعذ صاحب كل مؤولا عند الآخر فتامل قال الشارح وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما اى الاعتقاد او النطق بالشهادتين لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلل كائنة فى لسانه كالاخرسية او العقدة المانعة عنه وغيرهما اولعدم التمكن منه اى من النطق بوجه من الوجوه اى بسبب من الاسباب المانعة عن التمكن قال المصنف (الا) يكفر احد (بما) اى بسبب شئ (فيه) اى فى ذلك الشئ قال الشارح اى بما اى بشئ يعلم منه اى من ذلك الشئ (نفى الصانع القادر المختار) قال الشارح ذكره اى ذكر المصنف لفظ المختار بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة اى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ليس هو اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى يثبته المتكلمون اعنى به صحة الفعل و الترك انى رأيت هنا نوع بسط مناسبا بان اقول الاختيار الذى اثبته الفلاسفة اعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كمامر آنفا ذكره الشارح فى اواسط شرح قول المص فهو عالم بجميع المعلومات و القدرة عندهم اى عند الفلاسفة عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ذكره الشارح ايضا فى اول شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات فذكر كل واحد منهما يغنى عن ذكر الآخر فيكون عبثا وهو لايرد علينا اذ لم نرد هذا المعنى بل مرادنا به اى بالاختيار صحة الفعل و الترك و المختار بهذا المعنى اى مايصح منه الفعل و الترك اخص من القادر لان القادر على الشئ و الفاعل له اضطرارا قادر عليه غير مختار فيه لانه لايصح منه فى هذا الشئ الا الفعل و العام لايغنى ذكره عن ذكر الخاص ولذا ذكره بعده قال العصام لاوصمة فى اغناء المتأخر عن المتقدم بخلاف المتقدم عن المتأخر فانه قبيح هذا مرامه لكن اقول معنى القدرة عندنا هو معنى الاختيار الذى انى به ههنا اعنى صحة الفعل و الترك قاله فى اول شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات فالقدرة و الاختيار مترادفان عندنا كما هما كذا عند الحكماء فيغنى ذكر كل منهما عن ذكر الآخر فالصواب ان يذكر للاختيار معنى آخر اخص من معنى القدرة قال الكلنبوى فيما بين الشارح معنى الاختيار

ابدى انبته الحكماء اعنى فى اواسط شرح قول المصنف فهو عالم بجميع المعلومات
كما سبق الاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وقد يطلق على كون الفاعل
من شانه ذلك الترجيح انتهى هذا ما عندى وادق من هذا هو عند غيرى و
اذا كان المراد به ذلك فلا ينفى القادر عنه اى عن الاختيار فان القادر قد
يضطر اى يكون مضطرا الى الفعل فيفعله اى الفعل ملابسا بقدرته والحال انه
ليس مختارا بهذا المعنى كما فى مثال الابرة الملاقية للعين فان صاحب العين يفعل
غمض العين بقدرته وليس له اختيار فافهم قال المصنف فى مقام ذكر صفة
الله تعالى بعد ذكر بعض منها (العليم) قال الشارح فى مقام بيان ما يعلم منه
نفى الصانع فعلا كان ذلك اى ما يعلم منه نفى الصانع او قولا حاصله اذا
فعل احد فعلا او اذا قال قولا علم منه انه نفى الصانع فيحكم عليه بانه كافر بالله تعالى
قال المصنف عطفا على قوله بما فيه نفى الصانع (او) بما اى بسبب شئ فيه
(شرك) بالله تعالى كالقائلين بان الله تعالى ثالث ثلثة وغيرهم من المشركين
او بصفته تعالى ولذا قال الشارح وذلك الشرك الموجب للحكم بالتكفير اما شرك
فى وجوب الوجود كان يقال الفلان وجوده واجب اى ليس مخلوق للواجب
الوجود او شرك فى الخالقية باو مصدرية اى فى كونه خالقا مثاله كائن
كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون اى يعتقدون اعتقادا فاسدا كما
فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا او يزعمون النور فاعلا بالنصب مفعول يجعلون للخير ويجعلون الظلمة فاعل الشر واما المعتزلة
فالمختار انهم لا يكفرون من الافعال والتفعيل كما مر مع انهم يقولون ان العبد
خالق لافعاله ويخصصون قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق الاجسام والجواهر لا يخلق
العوارض وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام
الحرمين عن متعلق بسال تكفيرهم اى المعتزلة انه هل يجوز ام لا فقال اى ابو
القاسم لا يجوز تكفيرهم لانهم اى المعتزلة نزهوه سبحانه وتعالى عما اى
عن الشئ الذى يشبه الظلم والقبح وهو التعذيب على المعصية مع خلقه تعالى
اياها فى العبد ونزهوه ايضا عما اى عن كل ما لا يليق بالحكمة وللمصلحة قال
السيلكوتى فى تفسير نزهوه اى انما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم و
اثابتهم على افعال لم يفعلوه ظلم وقبيح لا يليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا التنزيه

ذاته تعالى عما لا يليق بكبريائه انتهى وسئل ابو القاسم ايضا عن جواز تكفير
اهل الجبر وعدم جوازه فقال ابو القاسم فى الجواب لا يجوز تكفيرهم اى
اهل الجبر كما لا يجوز تكفير اهل الاعتزال لانهم اى اهل الجبر عظموه سبحانه
وتعالى حتى اى الى ان لا يكون اصلا لغيره تعالى قدرة وتاثير وايجاد واذا
كان الامر كذلك فالكل اى المعتزلة والجبرية متفقون على انه سبحانه وتعالى
منزه عن كافة سمات اى علامات النقص والزوال يعنى ان كلهم اعتقدوا
بالاتفاق انه سبحانه وتعالى منزه عن كل ما يورث النقص فى شانه تعالى منزه عن الفناء
والزوال فح لا يجوز تكفيرهم اصلا واما بكسر الهمزة عاطفة عطفت قوله فى
المعبودية على قوله او فى الخالقية او على قوله اما فى وجوب الوجود اى وذلك الشرك
اما فى المعبودية كعبدة اى كشرك عبدة الاصنام والاوثان والكواكب والنار
فكلهم مشرك بالله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قال المصنف (او انكار النبوة)
اى لا يكفر احد الا بما فيه انكار النبوة (او انكار ما علم) على بناء المجهول (مجئ محمد
عليه السلام به) ضميره راجع الى ما (ضرورة) اى علما ضروريا (او انكار امر
مجمع عليه قطعا) اى اجماعا قطعيا (كالاركان الخمسة للاسلام) قال الشارح
وهى اى تلك الاركان شهادة ان لا اله الا الله وشهادة ان محمدا رسول الله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا
مثال الاول اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم للنبوة الذين ينكرون النبوة
مطلقا اى نبوة كان من اى نبى كان كالبراهمة سبق ذكرهم بانهم طائفة من
الفلاسفة وبعض الملاحدة ومثال الثانى اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم
لما علم مجئ محمد عليه السلام ضرورة المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ذكره مفصلا
ومثال الثالث اى مثال من حكم بكفرهم اى بسبب انكارهم لامر مجمع عليه قطعا
المنكرون بحرمة الخمر قال السيلكوتى حرمة الخمر ثابت بالكتاب لا بالاجماع ولذا قال
بحرمتها الشيعة الذين لا يقولون بحجية الاجماع انتهى وفى نسخة عطف ولحم الخنزير
على الخمر يعنى ذكر هو ايضا بعد ذكره فالمعنى والمنكرون بحرمة لحم الخنزير والحل
وفى نسخة بحل التختم بالفضة للرجال اى اتخاذ الخاتم للرجال من الفضة لكن
فيه ما فيه فتامل قال المصنف (او استحلال المحرمات) اى يحكم بكفره بسبب
ما فيه استحلال المحرمات اى اعتقاد الحرام حلالا لا لان سببه للاعتقاد كما فى

استكرمته اى اعتقدت انه كريم قال الشارح ولابد هنا من التقييد بكونه تحريم
اى تحريم المحرمات فالاولى تحريمها اللهم الا ان هو من قبيل المرفوعات هو ما اشتمل
فتأمل قوله مجمعا خبر كون عليه وان اى وبان يكون من ضروريات الدين
المذكور فى شرح العقايد للعلامة التفتازانى ان استحلال المعصية اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعى من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبت حرمتها
بالاجماع ففيه خلاف وفى التلويح واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه
ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر
والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
فى غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم وح اى حين اذا اعتبر القيد الثانى
يدخل اى استحلال المحرمات يعنى يكون استحلال المعصية داخلا فيما تقدم
من قوله او انكار بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة لانه انكار
بما علم من الدين ضرورة وبدون القيد الاول وهو كون تحريمه مجمعا عليه
لا يثبت التكفير باستحلاله اصلا وبدون القيد الثانى اى لو لم يعتبر القيد الثانى
بل اكتفى على القيد الاول فقط ففيه تفصيل ولذا قال الشارح ان كان الاجماع
مستندا الى الظن لا يثبت ايضا لان القائلين بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز
الاجماع الا عن مستند من دليل قطعى او امارة تكون علامة للدليل القطعى و
كذا لا يثبت التكفير ان كان الاجماع مستندا الى دليل قطعى ولكن لم يكن مشتهرا
بحيث يكون من ضروريات الدين اى مما يعلم بطريق اليقين لاشتهاره بكونه من الدين
كالصلوة الخمس والحج كما صرح به على القارى فى شرح نخبة الحديث قلت ومع هذا
القيد وفى بعض النسخ ومع هذه القيود يدخل اى الاستحلال فيما تقدم اى ايضا
والمراد من القيد كونه مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين كما يدل عليه الواو
فى قوله قلت ومع هذا القيد انما حملت انا مراده على هذا مع ان المتبادر من هذا
القيد هو القيد الثانى المار ذكره لئلا يلزم التكرار فى كلامه فتأمل وقد ذكر
الامام الغزالى الذى هو شافعى مثل الشارح فى كتابه المنتخل من تعليق الجدل اى
فى كتابه المسمى بهذا الاسم انه اى الشان قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة و
لا يكفر منكره اى الاجماع قال المولى خسرو فى المرقاة والمرآة وحكمه اى الاجماع
من حيث هو هو اى مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين فيكفر جاحده

اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم من الدين
ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف انتهى فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن المجمع
عليه من ضروريات الدين قوله لا يكفر خبر المبتدأ وهو قوله فمنكر قلت
لا يبعد اى كل البعد كما هو شايع فى هذه العبارة ان يقال فاعل لا يبعد اذا علم
انه مجمع عليه اى قطعا ومع ذلك انكره هذا يفيد الاحتراز عما اذا لم يعلم انه مجمع
عليه وانكره فيكون مزيلا للاطلاق الذى قبله يكفر اى يحكم بكفره لانه علة
للحكم بكفره اى لان ذلك الانكار مع العلم يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع
الفتنة بين اهل الاسلام كما لا يخفى والفتنة ايقاع الناس فى الاضطراب
والاختلاف والاختلال والمحنة والبلا بلا فائدة دينية كذا فى الطريقة المحمدية
قال فى البريقة وهى حرام لانه فساد فى الارض واضرار بالمسلمين وزيغ والحاد
فى الدين انتهى وقد علم بما مر من معنى الفتنة ان اضافة الايقاع الى الفتنة بيانية لغوية
واما اذا لم يعلم ذلك اى انه اذا لم يعلم انه مجمع عليه فيعذر من باب الافعال اى
يعد معذورا فى انكاره فلا يحكم بكفره والله اعلم بحقيقة الحكم قال المصنف
(واما غير ذلك) من نفى الصانع الى استحلال المحرمات قال الشارح كا
لقائلين بخلق القرآن هل المراد بالقرآن الكلام النفسى او اللفظى فلينظر فى كتب
الشافعية اذ الشارح من الاشاعرة كالمصنف و القادحين فى اصحاب النبى
عليه السلام بما متعلق بالقادحين اى بشئ لا يوجب ذلك الشئ تكفيرهم
اى تكفير الاصحاب فيه اى فى ذلك الشئ قال السيلكوتى فى بعض النسخ والقادحون
فهو جملة مستأنفة لبيان هذه الفرقة وان كان غيرها ذكر لكنهم كافرون ومستثناة
عن قوله الآتى فالقائل به مبتدع وليس بكافر انتهى واما القادحون فى اصحاب
النبى عليه السلام بما اى بشئ يوجب تكفيرهم اى الاصحاب فهم اى القادحون
فيه اى فى ذلك الشئ يكفرون من الافعال او التفعيل وكذا قذف اى بهتان
عايشة رضى الله عنها فالمصدر مضاف الى مفعوله اى يكفر القاذف فيها و
اما سب الصحابة بغير ما ذكر اى بغير ما يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح
اى على القول الاصح الكائن فى مذهب الامام الشافعى رحمه الله تعالى قال المرجانى
وعبارة الشارح فى هذا المقام غير مستقيمة بل حق الترتيب ان يقول واما غير
ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر

على الاصح فى مذهب الشافعى واما القادحون فى اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله تعالى عنها انتهى
واما عند الحنفية فالقائل بخلق القرآن كافر وكذا عند ابى يوسف بعد مناظرتهما
اى ابى حنيفة وابى يوسف فيه ستة اشهر وكذا عند محمد وكذا عند احمد سأله
رجل ء اصلى خلف من يشرب الخمر فقال لا فقال له ء اصلى خلف من يقول بخلق
القرآن فقال سبحان الله انهاك عن مسلم وتسألنى عن كافر كذا فى شرح الامالى
لعلى القارى وقال النبى عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فقد كفر بالله العظيم كذا فى شرح العقايد للتفتازانى وقال فيه
ايضا سب الصحابة والطعن فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر
كقذف عايشة رضى الله تعالى عنها والا فبدعة وفسق انتهى قال المصنف
(فالقائل به) الفاء جوابية فان ما بعدها جواب اما (مبتدع) خبر المبتدأ
اعنى قوله فالقائل (وليس بكافر ومنه) خبر مقدم وضميره راجع الى غيره فى قوله
واما غيره ذلك (التجسيم) اى النسبة الى الجسم مبتدأ موخر قال الشارح اى
القول بمعنى الحكم بقرينة وصله بالباء بقوله بانه تعالى جسم بلا كيف واما
المصرحون بالجسمية اى بكونه تعالى جسما المثبتون للوازمها اى لوازم الجسمية
كالتمكن وغيره من غير تستر بالبلكفة اى بان يقولوا بلا كيف ولا مثال كما سبق
فيما سبق فهم اى المصرحون المثبتون يكفرون كما صرح به الرافعى فى العزيز كتاب
من كتب الشافعية وذكره العلامة السيد الشريف فى اول شرح المواقف فان
قلت نحن نرى من الرؤية لا من الرأى اى نحن نشاهد عند المطالعة او المذاكرة
الفقهاء لعل المراد منهم الشافعية لان الشارح من الاشاعرة يكفرون على
بناء المعلوم من الافعال او التفعيل بكلمات اى بسبب صدور كلمات ليس فيها
اى فى تلك الكلمات شئ من الامور التى عدها المصنف من موجبات الكفر كما
ذكروا اى الفقهاء فى باب الردة من ابواب الكتب الفقهية انه لو قال قائل
انى ارى من الرؤية الله تعالى حال كونى فى الدنيا يكلمنى مفعول ثان لارى
شفاها مصدر من شافه يشافه مثل مشافهة كفر جواب لو اى صار ذلك
القائل كافرا مع ان الآمدى ذكر ان اصحابنا متفقون على ان رؤية الله اى
رؤية الناس لله تعالى حال كونهم فى الدنيا جائز عقلا اى جوازا عقليا واما

جواز رؤيته تعالى سمعا فانبت اى اثبته بعضهم اى بعض العلماء ونفاه اى
الجواز الآخرون بفتح الخاء اى غيرهم فان قيل وهل يجوز ان يرى على بناء المجهول
ونائب فاعله تحته راجع الى الله تعالى اى هل يجوز ان يرى الله تعالى فى المنام اى
فى حالة منامى الرائى قيل فى الجواز لا يجوز ان يرى وقيل نعم يجوز وقيل الحق
الحقيق بالقبول انه اى الشان لا مانع من هذه الرؤية المنامية وان وصلية
لم تكن تلك الرؤية المنامية رؤية حقيقة قال السيلكوتى نقلا عن المواقف
فاما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء فى معاملتهم خلاف وهو خارج
عن فننا هذا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق
الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلم حيث
لا ينسبون الكفر الى احد انتهى قول السيلكوتى قلت جواب فان قلت آه حكمهم
اى حكم الفقهاء فى الردة بالكلمات مبنى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة
سابقا بقوله ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار
العليم او بما فيه شرك او انكار النبوة او انكار ما علم الخ والظاهر ان التكفير فى المسئلة
المذكورة اى فى مسئلة الادعاء بالرؤية بقوله انى ارى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى
شفاها وقع بناء على دعوى المكالمة شفاها فى غير حالة المنام فانه اى المكالمة فى
غير حالة المنام شفاها منصب النبوة بل هو اعلى مراتبها اى مراتب النبوة وفيه
مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو اى ما هو من تلك الضروريات انه عليه
السلام خاتم النبيين لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين فيلزم انكار
كون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين وهو كفر وقس من قاس
بنفيس قياسا عليه بواقى الكلمات اى الكلمات المذكورة فى باب الردة فتأمل فيها
يظهر بالجزم لوقوعه بعد الامر لك اشعارها اى تلك الكلمات باحد الامور
التى فصلها المصنف اى ذكرها مفصلا او فصل احكامها قال المصنف (والتوبة)
مبتدأ خبره قوله الآتى واجبة واذا اردت التفصيل فى هذا الباب فارجع الى
تذكرة القرطبى رحمه الله تعالى قال الشارح وهى اى التوبة فى اللغة العربية
الرجوع واذا اسندت التوبة الى الله تعالى بان يقال تاب الله فالمراد به الرجوع
بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف به العبد بان يقال تاب زيد مثلا
كان المراد به الرجوع اى رجوع العبد عن ارتكاب المعصية هذا مثل ما قال القاضى

فى تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا
وصف به البارى تعالى اريد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى قال السيلكوتى
وهو الظاهر لانه تعالى وصف التواب الرحيم فى قوله تعالى انه هو التواب الرحيم قال
الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوابوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
من المعصية الى الطاعة والانقياد قال القاضى فى تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول
والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من
جملة التوابين اورجع بقلبهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى ليستقيموا على
توبتهم انتهى قال السيلكوتى وماذكره الشارح رحمه الله تعالى يستلزم تكرار
ذكر الرحيم بعد التواب فى قوله تعالى انه هو التواب الرحيم انتهى وهى اى التوبة فى
اصطلاح الشرع الشريف الندم والندامة من الباب الرابع بالتركى پشيمان اولمق
على ارتكاب المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال يقال اقلع عنه
الحر اذا سكنت عنه اى تركته وبعدت عنه ويقال اقلع عن الشئ اى كف عنه
يعنى فرغ عنه مع العزم اى القصد على ان لايعود اليها اى الى المعصية
اذا قدر عليها فان عدم العود عند عدم القدرة عليها ضرورى فلايعتد به
وواو وقيد المعصية استينافية لان مدخولها جواب سؤال مقدر بان يقال
لم قيد الندم بقوله على المعصية ولم يتركه على اطلاقه فاجاب بقوله وقيد المعصية
ليخرج عنه اى عن تعريف التوبة الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
فانه ليس بندم شرعى بل هو ندم شرى فتأمل وقيد الحيثية بقوله من حيث
هى معصية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لالكونه معصية بل للاحتراز عن المضار
الدنيوية كالصداع يعبر عنه بالفارسى بدردسر وخفة اى كخفة العقل
والاخلال اى الاضرار بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم عليها
اى على المعصية مع الاشتغال بارتكابها فى الحال اى عقيب الندم بلا امرار زمان
من ازمنة الاستقبال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من
ارتكابات المعاصى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها اى على المعاصى و
شرط بعضهم فى توبة اخذ حقوق الناس ظلما رد المظالم ان كانت معصيته
عبارة عن الاخذ ظلما وان كانت عبارة عن غيره كالغيبة والضرب والشتم
فلا بد من الاستحلال والاسترضاء قال الخلخالى قالوا شرط صحة التوبة

على مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة انتهى قال بعض الافاضل فى قوله قالوا آه
اى المعتزلة كما فى المواقف حيث قال فيه شرط المعتزلة فيها اى فى التوبة ثلثة
امور اولها رد المظالم وثانيها ان لايعاود ذلك الذنب وثالثها ان يستديم
الندم انتهى ليت شعرى انه لم يقل كما قال المصنف فى المواقف مع ان اكثر ما
قاله منقول منه انتهى وقد يقال الاقلاع فى الحال لايكون بدونه اى بدون
رد المظالم قال الخلخالى فلاحاجة الى اشتراطه انتهى لان دوام الغصب
غصب هذا بيان لعلة عدم حصول الاقلاع بدون رد المظالم وقيل
قائله الآمدى هو رد المظالم واجب برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة
تفصيله انه قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب
عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو اى الخروج عنها تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة
على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون
الآخر كما صرح به بعض الافاضل بعبارته وشرط المعتزلة فى حصول التوبة
ان لايعاود المذنب التائب بذلك الذنب وان يستديم التائب اى النادم
على حالة الندم من قلبه وعندنا اهل السنة والجماعة هما اى عدم المعاودة
والاستدامة على الندم ليسا بشرطين فى حصول التوبة فتحصل بدونهما
قال المصنف (واجبه) سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة دليلهم
ان التوبة حسنة والحسنة يجب مجازاتها على الله تعالى وهذا بناء على مذ
هبهم الباطلة من انه يجب على الله خلق الاصلح فتأمل قال الشارح لقوله
تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا قال فى تفسير الجلالين فى بيان نصوحا بفتح النون
وضمها صادقة بان لايعاود الى الذنب ولايراد العود اليه انتهى اما الوجوب
فدل عليه صيغة الامر اذ الامر للوجوب على ما تقرر فى موضعه فافهم
قال المصنف (وهى) اى التوبة (مقبولة) من التائب (عند الله
تعالى (لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى) قال الشارح لاوجوب
لما مر من انه لايجب على الله تعالى شئ على مذهب اهل السنة فافهم
والمنصرف المذنب اسم فاعل من الاذناب وفى بعض النسخ واعتراف الذنب

الظاهر انه على وزن نَصْرٍ وفى بعضها واقتران الذنب وهو على وزن نصر
ايضا لا الغير وفى بعضها وارتكاب الذنب وهو ايضا على وزن نصرٍ لحجا
والاحتمال المرجوح هنا وفى الاول ان يكون على وزن اسم الفاعل من الاذناب
فيكون الميم متروكا سهوا فتامل بعد التوبة لايبطل خبر المبتدأ اعنى قوله و
انصراف التوبة مفعول لايبطل السابقة صفة التوبة لانها اى التوبة
السابقة عبادة مستقلة منقضية يعنى ان التوبة السابقه عبادة مستقلة
غير متعلقة لما قبلها ولا لما بعدها وقد اداها التائب فحينئذ لاتبطل بسبب
ارتكاب المذنب ذنبا آخر غير الذنب الاول او من جنسه وفى صحة التوبة
اى الرجوع والندم عن بعض المعاصى مثل الزنا مثلا دون بعض آخر
مثل شرب الخمر مثلا خلاف وهو اى ذلك الخلاف مبنى على ان الندم لكونه
خبر ان اى لكون الذنب مطلق الذنب والمذكور فى المواقف لكونه
ذنبا وهو احسن عندى فيجب ان يعم الندم الذنوب كلها او لكونه
اى الذنب ذنبا خاصا فلا يجب تعميمهما اى تعميم الندم الذنوب
كلها والصحيح هو الثانى وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان
المأمور بتلك الواجبات قد يأتى بعضها دون بعض ويكون المأتى به
صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المنقضية للاتيان با
لواجب هى كون الفعل حسنا واجبا كما صرح به بعض الافاضل بعبارته
ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب يعنى مثل ان يقول التائب
انى تبت من شرب الخمر سنة او ستة اشهر يعنى انى اشربها بعد انقضاء
سنة واحدة او ستة اشهر مثلا وعدم صحتها كائن لما مر فى تعريف
التوبة من وجوب العزم والجزم على ان لايعود المذنب التائب اليها
اى الى المعاصى والذنوب لكن هذا بخلاف ما فى شرح المواقف حيث قال
فيه والاشاعرة وافقوا بعض المعتزلة فى صحة التوبة الموقتة والمفصلة
انتهى والمفصلة هى التوبة عن بعض الذنوب خاصة كما سبق من الشارح
لكن الصحيح ما قاله الشارح وما فى شرح المواقف اما مبنى على رواية شاذة
او سهو منه قدس سره اذ العزم ماخوذ كل العلماء فى باب التوبة فتامل
قال المصنف (والامر بالمعروف) وهو كل ما يحسن فى الشرع الشريف

(تبع) فعل ماض من الباب الرابع مع احتمال كونه مصدرا بمعنى اسم فاعل
فتامل (لما يؤمر به فان كان) قال الشارح فى بيان اسم كان ما يؤمر به
قال المصنف فى بيان خبر كان (واجبا فواجب) قال الشارح الامر
اى بذلك المعروف او بما يؤمر به من المعروف وقال المصنف (وان كان)
قال الشارح ما يؤمر به قال المصنف (مندوبا فمندوب) قال
الشارح الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه اى عن ذلك
المنكر وان كان المنكر مكروها كان النهى عنه اى عن ذلك
المنكر مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف وفى النهى عن المنكر
كونه اى كون الآمر والناهى مأذونا فيهما من جهة الامام
والوالى لان آحاد الصحابة الذين قال عليه السلام فى حقهم تو
صية لنا اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولان التابعين
كانوا يأمرون الناس بالمعروف وكانوا ينهون عن المنكر من غير
اذن من طرف الامام والوالى اكتفاء باذن الله ورسوله و
كان ذلك اى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الاقتضاء شايعا
بينهم اى بين الاصحاب والتابعين ولم ينقل على بناء المجهول النكير
اى الانكار على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا عند الامة قال
المصنف (وشرطه) قال الشارح بتقدير المضاف اى شرط وجوبه
اى شرط كونه واجبا وندبه اى شرط كونه مندوبا قال المصنف
(ان لا يؤدى) خبر المبتدأ اعنى قوله وشرطه اى ان لا يكون ذلك
الامر والنهى مؤديا (الى) وقوع (الفتنة) بين الناس سبق
تفسير الفتنة قال الشارح فان علم انه اى ان الامر والنهى حرام ابل
يلزمه ان لا يحضر محل المنكر اى محلا فيه اجراء المنكر ويعتزل فى بيته
اى فى مكان سكونه وبيتوتته لئلا يراه اى المنكر ولا يخرج من
مسكنه الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
بضم العين وسكون الراء اى معروضا للفساد يقال فلان عرضة للناس
اى لايزالون يقعون فيه وجعلت فلانا لكذا اى نصبته له وقوله تعالى
ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى نصبا قال فى الطريقة من الكتب

الحنفية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض على الكفاية عند القدرة
بلا ضرورة قال فى البريقة لنفسه او لغيره وفيه تفصيل وقال
ابن ملك فى شرح المشارق فى حديث من رأى منكم منكرا الحديث
قال العلماء الامر بالمعروف تابع للمأمور به فان كان واجبا فالامر به
واجب على وجه الكفاية وان كان ندبا فندب واما النهى عن المنكر
فلوجوبه شرائط منها ان لا يكون المنهى عنه واقعا لان الحسن هو
الذم على الواقع لا النهى عنه ومنها ان يغلب على ظنه ان يفعله نحو
ان يرى الشاب تهيأ لشرب الخمر باعداد الآلة ومنها ان يغلب على ظنه
انه ان نهاه لا يلحقه مضرة ولا يزيد المنهى ايضا فى منكراته متعنتا
لانكاره ومنها ان يغلب على ظنه ان نهيه مؤثر لا عبث انتهى وفيه
تفصيل ايضا قال المصنف عطفا على قوله ان لا يؤدى آه (وان
يظن) على بناء المجهول مع جواز المعلوم (قبوله) اى قبول امره
بالمعروف من طرف المأمور قال الشارح وان لم يظن قبوله لم يجب
اى الامر بالمعروف سوآء ظن عدم القبول او شك فى القبول وعدمه
هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى على اهله وفى الشق الاخير من الترديد
تأمل اى فى عدم الوجوب فى صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو لمانع والظاهر
عدم تحقق المانع فى صورة الشك كما صرح به فى حاشية السيلكوتى
بعبارته واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف من خف يخف
خفة لا من خوف الفتنة فيستحب اى فالامر بالمعروف والنهى عن
المنكر مستحب اظهارا اى لاجل الاظهار والاعلان لشعائر
اى علايم الاسلام قال المصنف (ولا يجوز التجسس) قال
فى القاموس التجسس على وزن التفعل بمعنى تفحص الخبر يقال تجسس
الخبر اذا تفحصه قال الشارح لقوله تعالى ولا تجسسوا قال
فى القاموس خذوا ما ظهر ودعوا ما ستر الله تعالى او لا تفحصوا عن
بواطن الامور او لا تبحثوا عن العورات انتهى ولقوله عليه السلام
من تتبع عورة اخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله فضحه يعنى

او رسواى ميكند على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين قال
القاضى وفى الحديث قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تتبعوا عورات
المسلمين فان من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو
فى جوف بيته انتهى وايضا علم من سيرته صلى الله عليه وسلم
المطهرة صفة سيرته انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكره
اى كان يرى او يعد كريها ولا يعد حسنا اظهارا مفعول يكره المنكرات
الصادرة عن المسلمين ان صدرت عنهم خفية وكان يرشدهم
اى المسلمين الى طريق الانكار اى انكار ما صدر عنهم بان لا يقروا به
لانهم اذا اقروا به فيجب الاجراء عليهم بموجب المرء مؤاخذ باقراره و
كل ذلك لكمال رحمته اى مرحمته فى حق امته وعظم اخلاقه صلى
الله تعالى عليه وسلم كما اخبر الله عنه بقوله وانك لعلى خلق عظيم
وقد صرح الفقهاء اى فقهاء مذهب الشافعى واما عند فقهاء
مذهب ابى حنيفة ففيه تفصيل من جهة الاختلاف فانه متعلق
بصرح اى بان الشان يستحب للشهود الكتمان مصدر من كتم
يكتم اى الكتم والستر فى المعاصى التى شاهدوا صدورها عن
عاص مسلم دون الكفر يعنى اذا شاهدوا صدور الكفر عن مسلم
فلا يستحب للشهود كتمانه فانه لا يوجد تأويل للخروج عن حكم قوله
تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقد روى ان عمر
رضى الله عنه الذى غلب جلاله وغيرته فى اقامة الحدود الشرعية
على جلال غيره وغيرته كما لا يخفى دخل جملته خبر ان من السطح دار
رجل فى زمانه ولو قال دخل دار رجل من سطحها دون بابها لكان اولى
فرآه اى رأى عمر رضى الله عنه الرجل عن حالة منكرة شرعا
فانكر عليه فقال الرجل يا عمر ان كنت انا عصيت الله من وجه واحد
كما رأيتنى على ذلك فقد عصيت انت من ثلثة اوجه لا من وجه واحد
مثلى فقال حضرة عمر رضى الله تعالى عنه ما اى اى شئ هى اى تلك
الاوجه الثلثة فقال ذلك الرجل فى الجواب قال الله تعالى فى كتابه الكريم
ولا تجسسوا والحال انك قد تجسست هذا هو الوجه الاول

من تلك الاوجه الثلثة وقال الله تعالى واتوا البيوت من ابوابها والحال انك ما دخلت من الباب بل قد دخلت من السطح وهذا هو الوجه الثانى وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها والحال انك ما سلمت علىّ وانا اهل هذا البيت وهذا هو الثالث فتركه عمر رضى الله عنه معفوا عما استحق فشرط عليه اى على ذلك الرجل التوبة الصادقة عن ذلك المنكر فيلزم ان يقال فتاب توبة نصوحا ثم قال الشارح وتفصيل مسئلة التجسس يطلب اخبار بمعنى الانشاء فالمعنى المفهوم من فحوى الكلام ان مسئلة التجسس معتنى بها ولها تفصيل فمن اراد ذلك التفصيل فليطلبه من كتب الفقه اعم من فقه الشافعى والحنفى والمالكى والحنبلى وان كان الشارح شافعيا مثل المصنف فان كل ذاهب الى مذهب من المذاهب الاربعة يطلب ما يتعلق الى الفقه من المسائل البتة من فقه مذهبه فتأمل ولما درج المصنف عضد الملة والدين كل ما يجب على اهل السنة والجماعة اعتقاده من المسائل الشريفة واتمها فقال مخاطبا لنفسه بطريق التجريد او لكل واحد من اهل السنة والجماعة (ثبتك الله) اى ليثبتك الله تعالى على صيغة الاخبار بمعنى انشاء الطلب للدعاء فكأنه ماخوذ من قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا وفى الآخرة (على) متعلق بثبتك (هذه العقائد) الشريفة (الصحيحة) قال الشارح التى مر تفصيلها من اول الرسالة الى هنا وصحتها لانها عقائد الفرقة الناجية التى هى عقائد امام الهدى ورسول المولى حضرة سيدنا محمد المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل صباح ومساء الى يوم الحشر والجزاء وعقائد اصحابه الذين هم نجوم الاهتداء رضى الله عنهم رضاء الرضا وعنا وعن كافة المسلمين والمسلمات اولا وآخرا قال المصنف عطفا على ثبتك (ووفقك) الله تعالى (العمل بما يحب) اى يحبه (ويرضى) اى عنه قال الشارح وفى بعض النسخ وفقك بما يرضى عنه من الاعمال وفى نسخة ورزقك الله

بما يرضى من الاعمال وفى نسخة اخرى ورزقك الله بما يحب ويرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى رحمه الله وعند اكثر اصحابه خلق القدرة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله على متعلق بالقدرة الطاعة اى على طاعة العبد وعبادته لله تعالى وقال امام الحرمين هو اى التوفيق خلق نفس الطاعة لا خلق القدرة عليها اقول وفى المرآة هو تهيئة اسباب الخير وتخلية اسباب الشر وهو اسلم من السؤال قلت والظاهر ما قاله الامام اى امام الحرمين لا ما قيل فان القدرة على الطاعة متحقق فكل مكلف اللهم الا ان يكون المراد بالقدرة فى التعريف الاول القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التى هى مع الفعل كما هو مذهبه اى الاشعرى من ان القدرة اى الاستطاعة مع الفعل وهو اى ما قاله اما رجوع الضمير الى خلق القدرة فليس بظاهر فتأمل على خلاف ما عرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للمسبب فقد جعل ابو الفتح فى حاشيته على شرح الجلال على التهذيب هذا المعنى لغويا وما سبق عرفيا فافهم قوله موافقة وفى سائر الكتب متوافقة لا موافقة وهو انسب اى متوافقة فى الحصول والتأدى الى المسبب فالتوافق توافق بعض الاسباب بعضها واللام فى للمسبب هنا وفى للمطلوب فى بعض الكتب للعاقبة او للمفعول له التحصيلى وظاهر ان معنى للمسبب لحصول للسبب ولما اتم الشارح منلا جلال رحمه المولى المتعال ما يتعلق بالشرح على رسالة المصنف من المقال توجه الى باب اجابة ربه ذى الجلال والجمال فقال بخلوص البال اللهم ثبت قلوبنا على دينك اى اجعل قلوبنا ثابتة على دينك الذى هو دين الاسلام اعلم ان دعاء الشارح اشمل نفعا من دعاء المصنف على تقدير كون الخطاب فى قوله ثبتك الله لنفسه لان دعاء الشارح موافق لقوله تعالى ربنا اغفر لى ولوالدى وللمؤمنين فافهم ووفقنا اى اجعلنا موفقين من عندك للاعمال الصالحة بان تبعدنا عن الافعال الطالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وتب علينا

انك انت الكريم التواب وفى هذين الدعائين اقتباس وعدول
عن اصل بعض الترتيب رعاية للسجع فتأمل ثم قال الشارح
فرغ من تأليفه اى من تأليف هذا الشرح مؤلفه وهو
نفسه فالمعنى قد فرغت من تأليف هذا الكتاب ضحوة يوم
الاربعاء اى فى وقت الضحى من الاربعاء الثامن عشر
من شهر مولد النبى عليه السلام وهو ربيع الاول
سنة اى فى سنة خمس وتسعمأة ببلدة اى فى بلدة
جَيْرُونَ بفتح الجيم وسكون الياء وضم الراء المهملة قال
فى القاموس وجيرون موضع بدمشق وفى مختار الصحاح
وجيرون باب من ابواب دمشق وهذا ليس بوطن للشارح
لانه يرجوا الوصول الى الوطن عن قريب كما سيأتى منه وليس
بمولد له ايضا لانه دوّانى حماها اى بلدة جيرون الله
تعالى وحما سائر بلاد المسلمين عن ريب المنون وعن
آفات القرون ورزقنا عن قريب الوصول الى الوطن لعله
الدوّان قال فى القاموس الدوّان كشدّاد موضع بارض
فارس لانه دوّانى كما نطق به نفسه فى الدّيباجة ولم ينقل توطنه
ببلد آخر وانجاز وعد الى الاولاد قرّة العيون وقوّة
المتون يناسب ان يلحق الى دعائه هذا التوسل استجب
دعوتى يا من مفرّج الكرب عن القلب المحزون ويا من ينفّس
الدين عن العبد المديون ويا من اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون بحرمة طه ويس ون والقلم وما يسطرون
وصلى الله على خير خلقه محمّد وآله وصحبه المبعوث من
خير القبائل والبطون صلوة دائمة ما تقابل هكذا
وجدت ولكن الانسب ان يقال ما تقابلت العلوم والظنون
تمّ الشرح اى كتاب الجلال عند قوله والظنون فكل
ما رأيته بعده فى نسخ الجلال من المحرّرات فهو من عند
الكاتب والناسخ وفى بعض النسخ اكتفى المستنسخ باستنساخ

قوله انك انت الكريم التواب فقط فافهم الحمد لله الذى
وفقنى باتمام هذا الكتاب المسمى بالجمال على الجلال فى وقت
الضحوة الكبرى من يوم الخميس المبارك التاسع عشر من
شهر ذى الحجة الشريفة وقتما كنت قاضيا فى مدينة
القيصرية حماها الله تعالى مع سائر البلاد المسلمين من كلّ
آفة وبليّة سنة احدى وثلثمأة والف من هجرة صاحب
الشريعة الغرّاء العلية اللهم ثبت قلبى مع قلوب اخوانى
فى الدين على العقايد الصّحيحة التى جمعها هذا الكتاب
الخادم لكتابك المبين واجعل بدنى مقارنا بالصّحة والعافية
والسلامة واجعل قلبى قريبا بالفرح والمسرّة فى كلّ
وقت وحين وادفع وارفع عنى شر كل حاسد مهين
واوصلنى الى كل ما ارجوه من خزائن لطفك الشامل وكرمك
الكامل يا لطيف يا كريم يا معين واذا ختمتنى فاختمنى على
الايمان واليقين ونجّنى من سكرات الموت وشدّته و
فجأته ومن عذاب القبر والجحيم والحميم بحرمة
كتابك المبين واكرمنى بدخول دار النعيم و
القرار والمَعين وجمّلنى بمشاهدة جمالك
ربنا الجميل بجاه حبيبك الامين آمين
آمين آمين يا ارحم الرّاحمين و
صلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه اجمعين وسلام
على المرسلين والحمد لله
رب العالمين
تمت

قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب المسمى بالجمال على الجلال من يد
العبد العاجز المحتاج الى رحمة رب العزيز الغفار السيد احمد الزهدى
ابن فيض الله جريانى غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما ولجميع
المؤمنين والمؤمنات آمين في الضحوة الكبرى
من يوم الخميس التاسع عشر من صفر
الخير سنة ستة وثلثماة
بعد الالف من الهجرة النبوية
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه
اجمعين والحمد لله رب العالمين

